الاسلام والتجديد

رؤىٰ في الفكر الاسلامي المعاصر

علي المؤمن

دار الروضة
بيروت - لبنان

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الاولى - ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م

دار الروضة

بيروت - لبنان - ص.ب ١٧٩ / ٢٥ تلفاكس ٠٠٩٦١١٢٧١٦٣٠

تقديم:

عندما نستقرىء مسيرة الفكر البشري، نرى أن النشاط الدؤوب للمفكرين والمحققين والباحثين عبر التاريخ، قد تمخّض عن ثروة متراكمة من الفكر في مختلف المجالات، وعلى جميع المستويات الفكرية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

وقد رافق هذا النشاط الانسان خلال دوراته الحضارية منذ قديم الزمان، لذا نجد أن بعض الأفكار ضاربة بجذورها الى عدة قرون خلت، كالفلسفة والمنطق والرياضيات... وغيرها.

ورغم مرور الفكر الانساني بفترات من الخمول أو الجمود، الاّ أنه لم يتوقف، ولم ينقطع عن نشاطه في بلورة الأفكار وصياغة النظريات، حتى سجّل بعض الفترات الحضارية نشاطاً فكرياً، لازالت آثاره واضحة. وعندما نتوقف عند القرون الأخيرة، نلاحظ أن الفكر قد اتخذ وتيرة تصاعدية من التطور، فلم يترك مساحة الاّ وكانت بصماته جلية ظاهرة، من خلال تعدد الآراء وعمقها وتنوعها؛

ففي كل يوم هناك نظرية أو رأي جديد في حقل من حقول الفكر والمعرفة الانسانية. وبين فترة واخرى تتجدد بعض الأفكار وتتطور في ضوء الاكتشافات الحديثة، وفي ظل تعدد الاتجاهات الفكرية وتنوعها.

وكان للأديان دور فاعل في تنشيط الأفكار وتفعيلها وترشيدها. فالفكر الديني يغطي ـ منذ القدم ولازال ـ مساحة اخرى..

غير أن الاسلام قد تميّز بتأثيراته الواسعة على الفكر الانساني. فمنذ بزوغ شمس الاسلام، أخذ الفكر ينحو منحىً جديداً، ويتطور في إطار التفاعل مع العقيدة الاسلامية ومبادئها، فنشط المفكرون الاسلاميون في حقول المعرفة المختلفة، وأسسوا علوماً جديدة، أو طوّروا علوماً كانت لها بدايات في حضارات اخرى، فأسفر النشاط الفكري لعلماء الاسلام عن مجموعة كبيرة من المدوّنات في شتى العلوم وقد أحصت كتب الفهارس والكشافات أعداداً هائلة منها. وأهم تلك العلوم التي أُسست بعد ظهور الاسلام، والتي كان أغلبها نتاجاً اسلامياً خالصاً، هي علوم: اللغة العربية وآدابها، التفسير، الحديث، الفقه، الرجال، الدراية، الطب، الهندسة، الفلك، التأريخ... وغيرها. فلم تتوقف مسيرة الفكر، بل أعطاها الاسلام زخماً قوياً، دفع بها الى طليعة العلوم، وزاد من نشاطها وتنوعها.

ولم يكتف الفكر الاسلامي ببناء ذاته وتطويرها، وإنما انفتح ـ بفعل تأصله وتجذره ـ على الحضارات الاخرى، فتفاعل مع ما هو انساني وإيجابي من فكرها، وأعاد صياغته وبناءه، وردّ ما هو خارج على أصول العقل ومخالف لمبادىء الاسلام الحنيف، فكانت حصيلة ذلك الانفتاح، ترجمة مجموعة من المدوّنات العلمية، ونقل ما هو نافع من الفكر السائد آنذاك.

واستطاع الفكر الاسلامي ـ من جهة اخرى ـ تجاوز الحدود الجغرافية له؛

ليطل على عصور مظلمة غطّت بلاد واسعة من اوربا، فأضاء لها الطريق وألحقها بركب الحضارة الانسانية. وحينها انطلقت أوربا في ظل الفكر الاسلامي، تؤسس حضارة علمية غزت العالم فيما بعد. فالى الفكر الاسلامي يعود الفضل في بنائها الفكري، والى مفكري الاسلام ترجع نهضتهم العلمية المتطورة.

وفي القرون الأخيرة، دخل الفكر الاسلامي مرحلة جديدة من التطور، بفعل الجدل المستمر مع باقي الحضارات والأفكار، التي بدأت تفد الى البلاد الاسلامية وتلقي بظلالها على الساحة الفكرية، أو بسبب الاصطدام بالتيارات الفكرية المتولدة في فضاء فكري غير اسلامي، والتي أخذت تهدد الهوية الاسلامية، وتهدف الى قمع المسلم وتهميشه، حيث لم ينحدر الفكر الاسلامي أمام الغزو الثقافي والفكري، بل كانت ردود الفعل قوية ورادعة، فجابه المفكرون الاسلاميون تلك الانحرافات بفكر اسلامي مؤسس على الاسلام ومبادئه، ساهم في تحديد الهوية الاسلامية وابراز معالم شخصيتها.

ولازال الفكر الاسلامي في تطور؛ مادامت هناك مراجعة مستمرة للفكر المنتَج؛ ومازال النقد فاعلاً بموضوعية هادفة.

ومن بين المساهمات الجادة في هذا المجال، كتاب «الاسلام والتجديد.. رؤى في الفكر الاسلامي المعاصر» للاستاذ علي المؤمن، إذ تمثّل موضوعات الكتاب مقاربات لمفردات فكرية، كان المؤلف قد نشرها افتتاحيات لمجلة التوحيد (الاسلامية الفكرية)، عندما ترأس تحريرها، على مدى ست سنوات.

وقد تناول الكتاب قضايا مثل: التجديد في الفكر الاسلامي، حرية الفكر في الاسلام، وعي التراث والتجديد لدىٰ الفقيه والمثقف، الثقافة المضادة والغزو الثقافي، العقل الغربي والصحوة الاسلامية، وغيرها من الموضوعات التي تؤكد

قدرة الكاتب على معالجة هذه القضايا المطروحة في الساحة الفكرية الاسلامية.

ولا يسعنا هنا الاّ أن نثمن للأخ علي المؤمن هذا الجهد الطيب، متمنين له الموفقية في أعماله المستقبلية. ومن اللّه نستمد العون والسداد.

محمد علي التسخيري

في ١٥ محرم الحرام ١٤١٩ هـ

في البدء.. كلمة

التحديات التي واجهت العودة الجديدة للاسلام، تمثل جزءٌ منها في الاشكاليات الفكرية التي فرضها واقع التطبيق. فظلّ الفكر الاسلامي يتفاعل بقوة لتقديم الحلول التي توضح الموقف الأكثر قرباً من حقائق الدين الحنيف، وتتبلور من خلالها النظرية لتصب في روافد العمل. وتستوعب هذه العملية كل حقول المعرفة والحركة، بالصورة التي تكشف عن الرؤية الاسلامية للكون والحياة.

وافراز النتاجات التي تتضمن الاجابة على التساؤلات القديمة والمستحدثة، يمر عبر تكامل جملة من المسارات، ينطوي الأول على مراجعة شاملة للفكر الاسلامي المنتَج، التراثي منه والمعاصر، وتمحيصه وتنقيته، بهدف استخراج ما يمكن أن يشكل مادة نافعة للبناء الفكري الجديد. وفي هذه المرحلة تتلخص كلمة «الإحياء». و ينطلق المسار الثاني في رحاب الاستنباط والتأسيس، وملء جميع الفراغات بإنتاج جديد؛ ليشكل تكاملاً نظرياً مع المسار الأول. ثم يعمل المسار الثالث على اكتشاف الأساليب العملية التي من شأنها اخضاع الواقع للنظرية. وهذا الاكتشاف بذاته جهد فكري كبير، يتطلب دراسة مستفيضة للواقع،

ومراجعة اخرى للنظرية، ليكون المنتَج فكراً للحركة والتطبيق، وليس فكراً للفكر وحسب. وفي هذه الحصيلة تكمن الاجابة على تساؤل: أين هو الفكر الاسلامي المعاصر ؟ والذي يحتضن في داخله كثيراً من أدوات السؤال والاستفهام الاخرى.

بالطبع هناك مجالات قد يكتفي فيها الفكر الاسلامي بالأسلمة والتأصيل، واخرى تنزع الى التجديد والعصرنة، وما تبقى لا مناص من الاستنباط والتأسيس فيها.

من هنا فالمصطلحات التي شاعت في الوسط الاسلامي، كالأسلمة والتأصيل والعصرنة والتجديد والاكتشاف والتأسيس، تبقى نسبية في حقائقها ومصاديقها ومجالات اطلاقها وتطبيقها، ولا يمكن تعميمها على كل الحقول الفكرية؛ بل ولا يمكن تعميمها حتى على حقل واحد بجميع جوانبه.

والكتاب الذي أضعه بين يدي القارىء، يضم مجموعة من الرؤى التي تشكل مداخل لتلك المسارات.

فهي من جهة أفكار ومقولات، ومن جهة اخرى مراجعات ومقاربات، يجمعها سياق موضوعي مشترك، يتحرك في فضاء الفكر الاسلامي المعاصر.

وقد شهدت السنوات الأخيرة، ولا سيما عقد الثمانينات، ولادة العديد من المشاريع، المتفاوتة في أهميتها وحجمها ومنطلقاتها وأهدافها، ولكنها ترفع معاً شعار التجديد والتأصيل. وعبّر كل مشروع عن نفسه بوسائل متنوعة، كالجامعات والمناهج الدراسية، والكتب والمجلات، والمؤتمرات والندوات، ومراكز البحث وغيرها.

ومن المشاريع المهمة والأصيلة في هذا المجال، مشروع مجلة التوحيد، التي عملت ـ منذ صدورها عام ١٩٨٢ م ـ باتجاه طرح رؤى معاصرة في مجال

تجديد الفكر الاسلامي وتأصيله والتأسيس له، بـالاستناد الى الواقـع الفكـري الذيأفرزها. وكان لي شرف رئاسة تحريرها مدة ست سنوات، تحوّلت خلالها التوحيد الى مؤسسة للبحث والنشر الثقافي؛ فأصدرنا تحت مظلتها عدداً آخر من المطبوعات المكملة لرسالة الدورية الأُم.

وهذا الكتاب ـ في الأصل ـ مجموعة منتقاة من كلمات التحرير التي نشرتها في التوحيد. وباقتراح من بعض الأصدقاء والمهتمين، استقر الرأي عـلى إعـادة نشرها بإسلوب جديد؛ فأعدت مراجعتها وتوثيقها، ثم صـياغتها ضـمن ثـمانية فصول.

عالج الفصل الاول موضوع التجديد في الفكر الاسلامي، وحقيقته ودواعيه ومساحاته وتياراته وثوابته ومتغيراته، والتأكـيد عـلى سـعة المـصطلح والفـهم المختلف له، والمرجعية التي من شأنها تحديد مستويات خضوعه للاصول.

وفي الفصل الثاني جرى الحديث عن الاشكاليات التي يطرحـها مـوضوع حرية الفكر في الاسلام، وفي مقدمتها حدود هذه الحرية، وتطبيقاتها، والتيارات الاسلامية الفكرية التي تمتلك رؤية خاصة في هذا المجال.

وانتقى الفصل الثالث ثلاثة محاور مركزية فـي حـركة الواقـع الاسـلامي، وعالجها في إطار مقاربات فكرية. دار المحور الاول حول واقع خطاب الوحدة الاسلامية المعاصر، وتصورات حول الطموح، والثاني حـول مـفهوم المـرجـعية الدينية، وتحولاته، والاشكاليات التي طرأت عليه، فيما قارب المحور الثالث في موضوع المستقبليات ضمن منهج اسلامي في الاستشراف.

وفي الفصل الرابع اختص الحديث بإشكالية وعي التراث والعصر لدى الفقيه والمثقف المسلم، وتحديد مفاهيم كالفقيه والمـفكر والمـثقف والتـراث والعـصر

والاجتهاد الجديد والتفقه والانتلجنتسيا الاسلامية، وعلاقة الفقيه بالعصر، والتحديات التي يفرزها ضعف هذه العلاقة، ثم علاقة المثقف المسلم بالتراث، وما يواجه الفكر والواقع الاسلاميين من تحديات في حالة ضعف هذه العلاقة. وبعد استقراء أدوار الفقيه والمفكر والمثقف ومهامهم، تم التطرق الى موضوع التكامل واطره.

وعالج الفصل الخامس موضوع الأدب الاسلامي، وموقع الأديب المسلم بين انتمائه الاسلامي وانفتاحه على المدارس الأدبية العالمية، ومساحة حركته بين الانتماء والانفتاح.

أما الفصل السادس فقد درس قضية الثقافة المضادة للثقافة الاسلامية، والغزو الثقافي الذي يستهدف المجتمعات المسلمة، وحقيقته وأهدافه وعوامله المحركة، واستراتيجيات المواجهة. وجاء في نهاية الفصل تحليل معرفي لنموذج الخطاب الثقافي الاسلامي الحديث الذي استوعب ثنائية الأصالة والمعاصرة.

ودار الفصل السابع حول محور السلوك التغريبي في مجتمعات المسلمين، وتحوله الى ظاهرة شديدة الوضوح، بل طاغية أحياناً، والعوامل التي تقف وراءه، وأنماطه وصوره، وذرائع دعاته.

أما الفصل الثامن والأخير فقد ركّز على العلاقة بين الفهم الغربي للاسلام والصحوة الاسلامية المعاصرة، وجذور ذلك الفهم، ومعاييره وأهدافه، وبيّن حقيقة الصحوة الاسلامية وواقعها ومستقبلها.

وختاماً لا يسعني إلاّ أن أتقدّم بالشكر والعرفان لسماحة العلامة الشيخ محمد علي التسخيري، الذي طالما غمرني بالتوجيه والتشجيع، خلال مسيرة العمل في التوحيد، ولم تكن تعوقه مسؤولياته ومشاغله الكثيرة من مراجعة

كلمات التحرير هذه.. بدقة وعناية، من موقعه رئيساً للتحرير ثم مشرفاً عاماً.

كما أتقدم بالشكر لاخواني أعضاء هيئة تحرير التوحيد (في دوراتها المختلفة)، الاساتذة: ماجد الغرباوي، صادق محمد، عبد الأمير المؤمن، الشيخ عبد الكريم سلمان، الدكتور عبد الجبار شرارة، الشيخ عبد الجبار الرفاعي والدكتور محمد علي الحسيني، الذين كانت لهم جميعاً مساهمة في مراجعة هذه

و الشكر موصول ايضاً لسماحة الشيخ محمد مهدي التسخيري المستشار الثقافي للجمهورية الاسلامية الايرانية في بيروت على ما بذله من جهدٍ لاخراج هذا الكتاب الى الضوء. و كذلك الفريق العامل في دار الروضة، و في مقدمتهم السيد مدير الدار. و من الله التوفيق و السداد.

علي المؤمن

الخرطوم – أيلول ١٩٩٨م

الفصل الاول

التجديد في الفكر الاسلامي
بين الثابت والمتغير

دعوات التجديد في الفكر الاسلامي، أو إلاحياء والتجديد الديـني، لاتـزال تتزايد بمرور الزمن. وعلى الرغم من أن هذه الدعوات تتفق على أصل التجديد، إلاّ أنها تختلف في الكثير من التفاصيل، بل لعلّ بعضها يختلف حتى فـي وعـيه لمفهوم التجديد، الأمر الذي يجعل حقائق التجديد نسبية في مـعظم خـطوطها. ولكن هناك قواسم مشتركة للنظرة الى المفهوم، مستقاة من النصوص الاسلامية المقدسة (الأصول)؛ مما يجعلها تمثل الفهم الأكثر قرباً من حقائق التجديد فـي الاسلام.

إن إعمال حركة العقل في البناء الفكري، يؤدي إمّا الى الابداع والتجديد، أو الى إعادة الانتاج والتقليد. والتجديد ـ من جانبه ـ إمّا يمثل انحرافاً بنسبة معينة، أو استقامة على الأصول، أي تجديداً أصيلاً. كما أن التجديد يكون حيناً بمستوى الفهم المتعارف لعصره، وحيناً آخر بمستوى يتجاوز الواقع الى حد ما، مما يجعله بحاجة الى جهود مضاعفة ليكون في حدود المقبولية.

وليس الهدف من المقاربة هنا حول الثـابت والمـتغير ودعـوات التـجديد،

تحديد المتغير أو المتجدد، ومفرداتهما ومصاديقهما، بل الهدف دراسة الاشكاليات التي تثار حول الموضوع؛ تمهيداً لتقديم فهم موضوعي لها.

حقيقة التجديد

الحديث عن حقائق التجديد ودواعيه ومرجعيته ومناطاته، يتعيّن أن يسبقه بيان المراد من مفهوم التجديد. ومقدمة ذلك ترتبط بوعي هذا المفهوم أو منهج الفهم، فهو ليس وعياً مجرداً أو منفصلاً عن حقائق الدين نفسها، بل وعياً دينياً يرتبط بالأصول الشرعية الثابتة، باعتباره إطاراً لقضية دينية.

التجديد الفكري في الاسلام ليس نسخاً لفكر قائم، أو تأسيساً لفكر جديد، أو إحياءً لفكر قديم، بل هو عملية تفاعل حيوي داخل فكر قائم، لاعادة اكتشافه وتطويره، وفقاً للفهم الزمني الذي يعي حاجات العصر، أي أنه لا ينطلق من فراغ، بل له قواعده ومنهجه ومرجعيته وثوابته. وفي النتيجة، يكون التجديد خطاباً نهضوياً، يستهدف البنية الفكرية، لتلبي جميع حاجات الانسان المعاصر. وبكلمة اخرى، فإنه يهدف ـ في كل زمان ـ الى صياغة المشروع الاسلامي الحضاري، الذي يشتمل على عملية استيعاب جميع متطلبات الحياة. أي أنه معلول الحاجات العملية، وليس حركة نظرية مجردة ومنفصلة عن الواقع.

ولا يهدف التجديد في الفكر الاسلامي الى الانسجام أو التوافق مع الفكر الآخر، ولا الى درء شبهات التحجر والجمود، أو اختراع نظريات جديدة، تفصِّل الشريعة على مقاس العصر؛ لكي تلاحق تطورات الزمن ولا تكون متخلِّفة عنه!. ان الشريعة هي المقياس وليس متطلبات العصر، وهذه الأخيرة تعبر عن طبيعة الحاجات. ودور المفكر والفقيه ـ خلال عملية التجديد ـ يتمثل في إعادة الاكتشاف والاستنباط من جديد لسد تلك الحاجات. فالتضحية بالشريعة من

أجل إرضاء الانسان الجديد، أو التكيّف مع الأفكار الجديدة (وافدة أو محلية)، أو توظيف النص والتراث لخدمة الواقع، أي إخضاع النظرية للتطبيق، هي موازنات لا تتوافق مع ثوابت الدين وخصائص الديمومة فيه. أما صياغة الفكر الاسلامي في إطار خطاب جديد؛ ليكون معبّراً عن المشروع الاسلامي المعاصر؛ فإنه سيحول دون اضطرار الانسان المسلم الى التشبث بالأفكار والآيديولوجيات الوضعية التي تسعى لاعطاء تصور كوني عصري أو فهم عصري للحياة متحرر من أية ضوابط الهية.

دواعي التجديد

التطور السريع والشامل لجميع جوانب الحياة، وظهور التيارات التي تنسب نفسها الى حركة التجديد في الفكر الاسلامي، ولكنها تعالجه بأدوات فيها الكثير من الافراط، تبعاً لنظرتها لموضوع التطور، فضلاً عن التفاعل مع الحضارات الاخرى والاحتكاك الفكري بها، والتي لا يمكن للواقع الاسلامي أن يكون بمنأى عنهما، لعلها تشكل أهم دواعي التجديد. الأمر الذي يتطلب مواجهة هذه التحديات، والحيلولة دون تأثيرها سلباً على الواقع الاسلامي. وبخلاف ذلك، فإن عجلة التطور المرعبة وقسوة الاحتكاك، ستجعلان الفكر الاسلامي في أزمة حقيقية، وستتجاوزان الوجود الاسلامي وتحجرانه في زاوية العجز والعزلة. وهو أمر يتقاطع مع قوة الشريعة ومرونتها، وقابليتها الهائلة على استيعاب عمليات التطور والاحتكاك.

إن سنّة الله في الخلق، والنصوص الاسلامية المقدسة، تؤكدان عملية التجديد والترشيد في الفكر الديني، سواء كان التجديد إلهياً يشتمل على بعض أسس التفكير الديني ومعظم تفاصيله، كما في التعاقب التكاملي للرسالات

السماوية، والذي ينسجم مع مراحل تطور البشرية ورشدها، أم كان التجديد بشرياً، يقتصر على المساحات المتحركة في الفكر الديني لرسالة خاتم الأنبياء (ص). أضف الى ذلك، أن الاسلام يحمل في ذاته كوامن التجديد ودواعيه ودوافعه. فتأكيد الرسالة الاسلامية ـ مثلاً ـ على أن «العلماء ورثة الأنبياء» [1]، وأن الاجتهاد والاستنباط مختص بهم، باعتبارهم العدول الذين ينفون عن الاسلام «تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين» [2]، يعد واحداً من المؤشرات على دعوة الاسلام لتجديد الفكر الديني وإحيائه. يقول الرسول الاعظم (ص): «ان اللّٰه يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»[3]. وهذا يعني أن التجديد سنة الهية، يمارس وفقها الفقهاء والمفكرون المسلمون، مسؤولياتهم على المستويين النظري والعملي؛ لمواجهة التحديات الحضارية والمعرفية والفكرية التي تهدد الوجود الاسلامي، ومن ثم الانطلاق بالحضارة الاسلامية كبديل عقائدي واقعي؛ لانقاذ البشرية من معاناتها النفسية والفكرية والسلوكية. وتتطلب هذه الممارسة عقلاً إبداعياً (متحرراً) من الجمود والتقليد، و(منفتحاً) على العالم وتطوراته الزمانية والمكانية، ومن شأنه تحريك الفكر الاسلامي، وإعادة بنائه، وتنقيته من بعض الموروثات المفهومية والمنهجية والبحثية، التي تتقاطع مع الفهم الحقيقي للاسلام، وتنمية وتوسيع دوائره لتشتمل على كل قضايا الانسان المعاصر.

مرجعية التجديد

على الرغم من أن العقل الذي يتطلّبه التجديد، هو عقل انتاجي (متحرر) من التقليد، إلاّ أنه ليس مطلقاً في حركته وحريته، بل أن له مرجعية متكاملة ومحددة. ومرجعية التجديد تتمثل في مصادره، وهي مصادر الفكر الاسلامي نفسها.

وتتكون مرجعية التجديد الفكري من ثلاثة أنواع من المصادر:

الأول: الاصول المقدسة: القرآن الكريم والسُنّة المطهرة (الصحيحة)، وهي اصول لا يمكن تجديدها أو الاجتهاد في مقابلها، أي أنها «سلطة مرجعية» عليا ثابتة.

الثاني: أدوات فهم الاصول المقدسة وآلياته، كالعقل والاجماع وغيرهما.

الثالث: التراث الكلامي والفكري والفقهي، وهو ما توصل اليه الفقهاء والمتكلمون والمفكرون المسلمون من فهم للنصوص وللواقع، تمثّل بنظرياتهم وآرائهم في مختلف المجالات، ولا سيما في المجالين العقيدي والفقهي، ولا يشكل هذا التراث مرجعية قاهرة، بقدر ما هو مرجعية متحركة للتكامل.

الأصل الأول، القرآن الكريم، دستور اللّه الخالد الذي بيّن فيه كل شيء: ﴿ونزّلنا عليك الكتاب تبياناً لكلّ شيءٍ وهدىً ورحمة﴾ (٤)، هو مصدر التشريع والمعرفة الاسلاميين، ومقياس الاستقامة والانحراف، والمرجع عند التعارض والاختلاف في الأفكار التي تنسب الى الاسلام. ويبقى التعامل مع النص القرآني لفهمه وإدراك معانيه، بحاجة الى دقة وعمق في المنهج والتحليل والتفسير، وهو ما يتعذّر على غير المتخصصين. والمراد من التخصص هنا المعرفة المعمقة بعلوم اللغة واصول الفقه وعلوم القرآن، والتي توضح قواعد الاستنباط، كدلالة الألفاظ والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه، وغيرها. وحول مناهج التفسير، يمكن القول أن التفسير الموضوعي في التعامل مع النص القرآني، هو الأكثر ثمرة لاستنباط النظريات والأفكار الجديدة، وبناء فكر قرآني يستوعب الحاجات المعاصرة للفرد والمجتمع والدولة.

والسنّة المطهرة، فضلاً عن كونها الأصل الثابت الآخر للمعرفة الاسلامية،

فإنها الوسيلة الاساسية لوعي القرآن الكريم وتفسيره. وربما احتاج التعامل معها الى تخصص أكبر، بسبب ما تعرضت لعمليات الوضع والتحريف، مما تطلّب استحداث علوم وقواعد اخرى لم يستوعبها علم الاصول، كعلم دراية الحديث وعلم الرجال وغيرها.

أما العقل، كأحد أدوات المعرفة والتجديد، فيراد به الفعاليات العقلية التي قنّنها القرآن والسنّة وأقراها، وهي تساهم في بناء صرح الفكر الاسلامي واكتشاف عناصره. ويؤكد القرآن الكريم هذه الفعاليات من خلال التأمل والتفكير والتعقّل: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض﴾ (٥)، ﴿كذلك يبيِّن اللّه لكم آياته لعلكم تعقلون﴾ (٦). والعقل هنا يعمل على التكامل مع النص، وتحويله الى نظرية وحكم. فالاجتهاد والاستنباط والاكتشاف في مجال النظريات والمفاهيم العقائدية والكلامية والفلسفية من جهة، والأحكام الشرعية ومختلف قضايا الفقه من جهة اخرى، هي من ثمار تعامل العقل مع النص، أي أن العقل هنا لا يمارس دور المشرِّع الى جانب النص، بل يقتصر دوره على الادراك والكشف.

المصدر الأخير هو التراث الفكري والفقهي الذي خلّفه الفقهاء والمفكرون المسلمون في إطار المدارس الكلامية والمذهبية المختلفة، طيلة القرون الماضية. هذا الإرث العظيم كماً وعطاءً، هو محصلة جهود متواصلة وتراكم معرفي هائل، مما يجعله قاعدة ومنطلقاً للتجديد. وبالتالي، فهو أهم محاور التجديد وساحته الطبيعية.

مميزات الفكر الاسلامي الباعثة على التجديد

يمكن القول بأنّ السمات والخصائص التي تميِّز الفكر الاسلامي عن غيره، هي ـ في الوقت نفسه ـ الدوافع الذاتية لحركة التجديد فيه، ومن أبرزها:

١ ـ المرجعية: وهي مصدر الانتاج والتجديد، وملاك انتسابها للاسلام: ﴿وأنّ هذا صراطي مستقيماً فاتّبعوه ولا تتبعوا السُبلَ فتفرق بكم عن سبيله﴾ (٧).

٢ ـ الوحدة: الفكر الاسلامي وحدة مترابطة، وكلٌ لا يقبل التبعيض، وأجزاؤه يكمِّل بعضها البعض الآخر، فالعقيدة غير منفصلة عن السياسة، والاقتصاد يتكامل مع حركة المجتمع، والعبادة مع الجهاد، والتزكية لصيقة بالعلم. الأمر الذي يفرض تحولاً في الفكر بأجمعه، بعد حصول أيّ تطور في بعض أجزائه.

٣ ـ الشمولية: أي سعتة وفاعليته التي تجعله قادراً على استيعاب جميع نواحي الحياة، بما فيها النواحي التي تستجد بمرور الزمن.

٤ ـ الأصالة: وتشتمل على المصدر والمنهج والمضمون. وهذا الشكل المتكامل من الأصالة يضمن عدم حصول أي نوع من المواءمة والتوفيق بين الفكر الاسلامي والمذاهب الفكرية الاخرى، في المقدمات والاطر والنتائج، ويحصِّن الأفكار الاسلامية التجديدية من أي انحراف محتمل. ومن الناحية العملية، فإن أصالة الفكر الاسلامي ضمنت له بقاءه وسلامته منذ أبعد المراحل الزمنية، وخاصة التي بدأ فيها الفكر الآخر بدخول المجتمع الاسلامي من خلال الترجمة، كما حصل في حقلي الفلسفة والكلام.

٥ ـ التوازن: يتعامل الفكر الاسلامي مع مختلف القضايا بصيغ متوازنة، سواء أكانت في الموضوعات أم في المناهج، كالتوازن بين العمق والوضوح، والدين والدنيا، والنظرية والتطبيق.

هذه الخصائص والسمات حفظت للفكر الاسلامي مكانته في الفكر الانساني، وضمنت للدين الخاتم حاضره ومستقبله.

مساحات التجديد

تحديد الثوابت والمتغيرات في الفكر الاسلامي، يهدف الى التعرّف على المساحات القابلة للتجديد أو غير القابلة، وعلى الأصول المقدسة للاسلام، ونتاجات المسلمين الفكرية والفقهية.

وقد مر أن اصول الفكر الاسلامي المتمثلة بالقرآن الكريم والصحيح من السنّة الشريفة (سنّة الرسول الاعظم (ص) عند المذاهب السنية، مضافة اليها سيرة الأئمة الاثني عشر ـ باعتبارها كاشفة عن السنة النبوية ـ عند الامامية)، هي اصول ثابتة على الاطلاق وغير قابلة للتغيير والتجديد، فهي المرجعية المنصوصة القوّامة، وبها تتمثل اسس الحلال والحرام، ومعايير التجديد والتحريف.

ان الاستنباط والاجتهاد، ينطلقان من اسس ثابتة، هي التي يلقيها القرآن الكريم والسنة الشريفة. ومن الواضح أن هذه الاصول هي الجانب الإلهي المعصوم والملزِم بالمطلق في الاسلام، أو ـ بكلمة اخرى ـ الاسلام بعينه.

أما التفريع، الذي يشير اليه الامام جعفر الصادق (ع) في حديثه: «إنما علينا أن نُلقي اليكم الاصول وعليكم أن تفرِّعوا» (٨)، فالمراد منه فهم أصحاب الاختصاص من الفقهاء والاصوليين وعلماء الكلام والحديث والمفسرين. وهذا الفهم أو الوعي بالاسلام هو المتجدد، رغم أنه يتمتع بثبات وإلزام نسبيين. وبديهي أن المراد بالفهم هنا، فهم أهل الخبرة والاختصاص، وليس الفهم العام.

وأفرز الوعي بالاصول عبر الأزمان ـ ومن خلال مناهجه العلمية، كالاجتهاد ـ ما يمكن أن نطلق عليه العلوم والنظريات الاسلامية في مختلف مجالات حياة الانسان واهتماماته، كالفقه والأخلاق والتأريخ والنظم الاجتماعية وغيرها.

والعملية الاجتهادية وتجديد الوعي مستمران، ويستمد هذا الاستمرار

خصوصيته من طبيعة الشرع الاسلامي المقدس، وقابليته على استيعاب متطلبات الزمان والمكان. والاجتهاد والوعي الموروثان المتمثلان بما أنتجه السلف الصالح، هو «التراث»، وتحديداً التراث الفقهي والكلامي والفكري. والتراث هو المساحة القابلة للتجديد، أو «المتغير» في الفكر الاسلامي الذي يراعي التحولات في المفاهيم العامة، وتطوّر وعي المسلمين والعقل المسلم، عبر الزمان والمكان. والمتغير الآخر اللصيق هو ما أغفله التراث من نظم ونظريات، أي الكشف الجديد. وبكلمة اخرى، فإن القابل للتغيير يشتمل على مساحتين:

الأولى: الأشياء المكتشفة في القرآن والسنة الشريفة، والمختلف في فهمها وتفسيرها.

الثانية: الاكتشاف الجديد في القرآن والسنة الشريفة.

مع الأخذ بنظر الاعتبار قوانين التجديد والتغيير في مجالي الفقه و الكلام، واصول الاستنباط الفقهي المتعلقة بالمساحة الاولى، وخاصة «الاجماع» باعتبار حيثيته الكاشفة عن السنة. أي أن التغيير هنا ليس مطلقاً في حريته. فمن أُولى القوانين في هذا المجال؛ أن يعتمد التغيير على أسس مستنبطة من الاصول (المصادر أو الثوابت)، في موضوع التغيير وفي الكيفية. على مستوى الكيفية ـ مثلاً ـ فإنه من غير الممكن أن تتم الاستفادة من الاصول عبر مناهج وضعية، فتكون النتيجة ـ آنذاك ـ تطبيق «ما يمكن تطبيقه» من الشريعة، أو الاستفادة «مما يمكن الاستفادة منه في عصرنا».

علاقة المتغير بالثابت

المتغير في الفكر الاسلامي يُخضع الواقع الجديد للثابت، فلا ينسخ الثابت ولا ينسخ الوعي السابق به، بل أنه يجدد هذا الوعي، ليقتحم بالثابت تحولات

الزمان والمكان بكل أبعادها، ويحتويها احتواءً حقيقياً، أي أنه يقوم هنا بمهمتي هدم وبناء:

١ ـ تحطيم الجمود على وعي الثابت، وهو الجمود الذي يعطّل فاعلية الثابت ودوره، ويؤدي الى قطع صلات الشريعة بالحياة. مع الالتفات الى أن عملية الهدم لا تستهدف ذلك الوعي بنفسه، بل تستهدف الجمود عليه. فوعي الأسلاف كان تجديداً وتغييراً في زمانه، وهو مادة غزيرة للوعي الحاضر، لدراستها وتحليلها وتنظيمها.

٢ ـ تجديد الوعي؛ لاعادة ربط الحياة بالشريعة، وإنهاء عملية الاستلاب الحضاري.

ومن جانب آخر، سيعمل التغيير على تنقية ما طرأ على الفكر الاسلامي من شوائب وانحرافات في التصور والفهم، والعودة الى الثوابت، لتصحيح الوعي بها ـ في هذه المجالات ـ والتمسك بحبلها، والالتصاق بها لضمان الحاضر والمستقبل.

والعودة الى الثوابت (القرآن الكريم والسنة الشريفة) لا تعني العودة الى الماضي، ولا تعني «السلفية» بمفهومها الاصطلاحي، فالثوابت ليست جزءاً من الماضي، أو جزءاً من التراث الاسلامي، بل هي أسس ثابتة لشكل الحياة الاسلامية في الماضي والحاضر والمستقبل. فالعودة ـ اذن ـ ليست عودة بالمنظور الزمني، بل بمنظور استئناف عملية الأخذ المتكامل من الثوابت. أما نزعة التمسك بالماضي (أو الماضوية حسب الاصطلاح التغريبي الحديث) والنزعة السلفية، فتعنيان التمسك بوعي الماضي وبوعي السلف للثابت وللاصول؛ الوعي بكل أشكاله وأبعاده، وليس التمسك بالاصول أو الثابت وحسب. وهذا النوع من

الجمود على الوعي من شأنه فصل الثابت عن واقع البشرية.

ولعل من المناسب أن نذكر بأن مصطلح «السلفية» الذي ترجمه ـ الى الانجليزية ـ أحد الكتّاب المصريين [٩] في بداية الثمانينات الى مصطلح «الاصولية» (*Fundamentalism*)، لا يرادف معنى الاصولية في الفكر الاسلامي، فإذا كان المراد من الاصولية [١٠] العودة الى الاصول، وهي القرآن الكريم والسنة الشريفة، كما يفهم المسلمون ذلك، فإن السلفية تعني العودة الى هذه الاصول أيضاً، ولكن على أساس فهم السلف لها، وليس على أساس فهم متجدد.

والتجديد الذي يعبِّر عن فهم جديد للاصول، ليس تجديداً للحاضر والمستقبل، ولا إلغاءً لفهم السلف الصالح، بل هو تجديد للحاضر فقط، في حين سيكون للمستقبل تجديده الذي يعيه أبناؤه، أمّا فهم السلف فهو تجديد وإبداع في الماضي، وهو نقطة الانطلاق لتجديد الحاضر. فالتجديد الحاضر يبدأ من حيث انتهى الأسلاف، وتجديد المستقبل يبدأ من حيث انتهينا، فوعي المسلمين متصل ومتواصل ومتراكم. وهذا جزء من قانون «الوراثة الحضارية».

وعموماً، فإن التجديد الذي يتضمّن هذا الشكل من التغيير، يساهم في إبقاء الثوابت مقدسة في وعي المسلمين، لأنه سيركز القناعة بقدرة الثوابت على استيعاب العصر وتلبية حاجاته. في حين ان الاصرار على التزام وعي المفكرين والفقهاء السابقين ـ وهو وعي روعيت في معظمه حاجات العصر السابقة ـ سيسلخ تلك القداسة عن أذهان بعض المسلمين، على اعتبار أن الثوابت لم تقدم لهم اجابات وافية على تساؤلاتهم!.

تيارات التجديد

تتطلب عملية التجديد التي تهدف الى تطبيق الشريعة في الواقع الجديد، فقيهاً مفكراً مثقفاً، على مستوىً عالٍ من التخصص، ليكون قادراً على القيام بثلاث عمليات متوالية:

١ ـ فهم الاصول فهماً حقيقياً، ويستدعي ذلك معرفة واحاطة بعلوم الشريعة كافة.

٢ ـ فهم الواقع فهماً صحيحاً، والاحاطة بحقائقه ونظمه وحاجاته. ويستدعي ذلك معرفة تفصيلية بالأفكار السائدة وتطورات العصر، ومتابعة لأحداث الواقع على مختلف الصعد: العلمية والثقافية والسياسية والاقتصادية وغيرها.

٣ ـ استنباط الأحكام والمعارف والنظريات وفقاً للفهمين السابقين، ثم إخضاع حقائق الزمان ونظمه وحاجاته لها، تحقيقاً لمقاصد الشريعة.

ولاشك أن مهمة بهذه الدرجة من الخطورة والعمق ليس بإمكان فقيه واحد أو مفكر واحد أو اثنين التصدي لها، بل هي مهمة شاقة، تستدعي تظافر جهود كبيرة ومنظمة لانجازها على النحو المطلوب.

وقد أفرزت محاولات التجديد عدة تيارات تعمل في هذا الاتجاه أو تدعيه. وتنسجم هذه الادعاءات مع المقدمات التي يطرحها كل تيار، والمباني التي يؤسس عليها نظريته. وقد أدى الاختلاف في المباني والمقدمات الى امتداد الاختلاف والتباين الى النتائج. فتيار التجديد التقليدي ـ مثلاً ـ يستخدم ذات المناهج والأساليب التي درج عليها السابقون، ويقيسها على الحاجات الجديدة. وتيار التجديد (الحداثي) لا يستخدم المناهج والأساليب السلفية، ولا المناهج المستنبطة من الاصول المقدسة، وإنما المناهج الحديثة الوافدة. أو بكلمة أخرى،

يستعير عقل الآخر ـ بمناهجه وصياغاته ومصطلحاته ـ لمعالجة مشاكل ذاتية فكرية وشرعية. وهناك تيار ثالث، ينطلق من معطيات الحاضر، ويستخدم مناهج وآليات مستنبطة من الاصول، وينتهي الى أحكام لصيقة بالشريعة والواقع.

والسؤال هنا: ما هو الموقف الذي تحدده ملاكات التجديد ومقاييسه، من هذه التيارات؟.

معايير الأصالة في عملية التجديد ـ كما تقدم ـ تتمثّل في الاستقامة على الثوابت والمصادر المستخلصة منها، ثم التزام النتائج بها؛ لاقتران التجديد بالأصالة وكونه محكوماً بالثوابت. فمثلاً نظام الحدود والقصاص، والنظام المالي، وأنظمة الأحوال الشخصية عموماً، كالإرث والزواج وغيرهما، لايمكن تغيير مقاييسها وأُسسها المنصوصة في الثوابت، ولا يمكن الاجتهاد لتغييرها. فكل تغيير أو تجديد أو اجتهاد يتطاول على كتاب اللّه (تعالى) والسنة الشريفة، فهو يتجاوز الدائرة الاسلامية، دون أن يؤثر في ذلك زمان ومكان؛ لأن الاصول لاتخضع لعاملي الزمان والمكان. كما أن أيّ اختلاف في هذا المجال، يعرض على الكتاب والسنة، لتحديد مواطن الخطأ والصواب، والأصالة والانحراف في النتائج، سواء أكانت نظريات في الفكر والثقافة أو أحكاماً في الفقه.

وقد انتهت بعض المحاولات التي أطلقت على نفسها مسمّيات مختلفة، وتجاوزت مقاييس الأصالة والاستقامة، وهدفت الى ما أسمته بتجديد الفكر، أو تجديد العقل وإعادة تشكيله وبنائه، أو التغيير الاجتماعي الشامل، أو التحوّل في مسارات المعرفة، انتهت هذه المحاولات الى صياغات ومصطلحات ونظريات بعيدة بنسب معينة عن مرجعية الفكر الاسلامي، وقريبة بنسب معينة من المرجعيات الحضارية الاخرى، فكانت مضامين هذه النظريات إما متغربة، أو أنها صياغات محلية لنظريات استشراقية، أو مخترعات محلية، أو أفكاراً توفيقية.

وهو ما نشاهده اليوم حتى في تيارات تحمل عناوين اسلامية [١١]. ﴿ودّت طائفة من أهل الكتاب لو يُضلونكم وما يُضلّون الاّ أنفسهم وما يشعرون﴾[١٢].

وأصحاب هذه التيارات، وحتى الذين يعتبرون أنفسهم اسلاميين ـ بالمعنى الاصطلاحي ـ يرتكبون عدّة أخطاء منهجية اذا اعتبروا اتجاهاتهم الفكرية تلك تمثل جزءاً من التجديد في الاسلام. فمن أُولى تلك الاخطاء، أنهم يحاولون فرض مصطلحات وأفكار تحمل مداليل ومفاهيم خاصة، حدّدها أصحابها الأصليون ومؤسسوها، وهي بصياغاتها التي تعارف عليها المتخصصون لا تُعد مفاهيم ونظريات محايدة (مشتركاً عاماً)، أو كما يحاول البعض أن يسميها «آليات المفهوم» أو الاستفادة من آلية النظرية، إذ أنّ الفصل بين النظرية كمذهب فكري من جهة، وآليات تطبيقها من جهة اخرى، يعني تفتيت مفاهيمها ومسخها، ومن ثم يجدر أن لا تبقى على إسمها نفسه؛ لأن الكثير منها ـ بالأساس ـ مذاهب متكاملة وتصورات شاملة للحياة والكون. ومن أمثلة ذلك، استخدام مفاهيم ومصطلحات كالحداثة والعقلانية والليبرالية والديمقراطية والاشتراكية، وتبني بعض جوانبها التطبيقية وآلياتها. وكذلك عقد مصالحة أو مزاوجة بين هذه المدارس الفكرية وما يقابلها من مدارس، كالأصالة والمعاصرة، والتراث والحداثة، وحل الاشكاليات العالقة بينها. في حين أنها ثنائيات مستوردة على مستوى المصطلح والمفهوم والإشكالية، ولا يمكن لمقاصدها الأصلية أن تشكل مشتركاً عاماً لاتجاهات الفكر الانساني أجمع.

ولعل من أخطر التيارات التحريفية على أصالة الفكر الاسلامي، التيار الذي يدعو الى دراسة الاصول الاسلامية بمنهج معرفي (غربي)، متجرداً عن أي التزام وضابط آيديولوجي، بدعوى إعادة تشكيل العقل وتجديد الفكر على أُسس علمية دون غيرها، أو بكلمة أخرى، نقد النصوص المقدسة نقداً (أبستمولوجياً)

معرفياً، تكون نتيجته الاعتداء على أصالة الفكر الاسلامي بهرواة (الابستمولوجيا) الغربية، بذريعة أصالة المعرفة وأصالة العلم وأصالة العقل وتجرده.

وعموم التيارات التحريفية ـ وخاصة التي تحمل عناوين اسلامية ـ تهدف الى تطويع الاسلام لمسايرة الركب الحضاري الأجنبي، وتقديمه بصورة تلائم شكل الحياة السائدة عالمياً، ليكون مقبولاً في الغرب كدين، أو تكون بعض نظمه الاجتماعية مقبولة وخاضعة ـ قسراً ـ لتطورات العصر، وخاصة النظامين السياسي والاقتصادي والقوانين المدنيّة. ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتّبع ملّتهم﴾[١٣].

الاختلاف في فهم الثوابت

القضية التي لا جدال حولها بين التيارات الاسلامية التجديدية، تتمثل في جانب إلالزام في القرآن الكريم والسنّة الشريفة، فهما الأصلان الثابتان المقدسان والملزمان بالمطلق، ولكن الاختلاف ينشأ حول فهم ذلكما الأصلين المقدسين، و هو ما يتلخص في ما نسميه بـ «الفكر الاسلامي».

قد يقال أن الفكر الاسلامي نتاج بشري يستند الى النص الالهي، وبالتالي يكون فيه جانب ملزم (مقدس) وجانب غير ملزم (غير مقدس). وهذا الرأي ـ في الواقع ـ يتوسط الرأيين الآخرين، اللذين يقول أحدهما بأن الفكر الاسلامي نتاج بشري محض، ليس فيه أي جانب إلزامي، والرأي الآخر القائل بأن الفكر الاسلامي محاط بالقدسية، وهو ملزم. وحقيقة الأمر، أن حدود الالزام تتمثل في حدود العلاقة بين الالهي والبشري في الفكر الاسلامي. فحين نتحدّث عن الفكر الاسلامي، فلا نقصد به التراث وحسب، بل أنه يشتمل على النتاجات الاسلامية

المعاصرة أيضاً، والتي تحظى بالشروط المطلوبة لصفة «الفكر الاسلامي». وهذا التحديد له أهمية خاصة؛ لعلاقته بموضوع إلزام المكلّف بالأحكام الفقهية. فالفكر الاسلامي ينقسم الى مجالين رئيسيين، أحدهما المجال العقائدي، ويدرسه علم الكلام، والآخر المجال الفقهي. ففي المجال الفقهي، القضية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع «التقليد»، أي تقليد المكلّف للمجتهد في المسائل الفرعية. فكل مكلّف ملزَم بالتقليد (حسب الادلّة التي تطرحها المدارس الفقهية الاسلامية)، والالزام بالتقليد يتبعه التزام بالفتاوى التي يصدرها ويتبنّاها مرجع التقليد. وهذا هو النوع الأول من الالزام. بينما نجد أن المكلّف غير ملزم بفتاوى المجتهدين الآخرين الذين سبقوه أو المعاصرين (عدا الاحكام الولائية).

وهناك اختلاف بين المدارس الفقهية حول حدود الالتزام بمنهج الاستنباط والقواعد الفقهية لمؤسس المدرسة الفقهية. وهذه القضية عند الامامية محلولة، حيث أنهم يلتزمون ـ بشكل مطلق ـ بالقواعد التي نصّ عليها أهل البيت (ع). وتلك هي أنواع من الالزام وعدم الالزام. وهنا تضع معظم المدارس الفقهية الاسلامية الاحكام التي أجمع عليها مجتهدو المدرسة (في إطار أصل «الاجماع» باعتباره كاشفاً عن السنة الشريفة) كأحكام ملزِمة ـ أيضاً ـ للمجتهد وللمكلّف.

أما المجال العقائدي أو موضوعات علم الكلام، فلا فرق فيه بين التراث أو الأفكار المعاصرة، لحرمة التقليد في هذا المجال. والموضوعات العقائدية التي فيها نص مقدس فانها ملزمة للجميع، أما الناتجة عن حركة العقل البشري، والتي تتمتع بالأصالة، ففيها كلام كثير بين أصحاب الاختصاص. يقول مفكر اسلامي: «إن كل ما جاءنا من تراث فقهي وكلامي وفلسفي هو نتاج المجتهدين والفقهاء والفلاسفة والمفكرين، من خلال معطياتهم الفكرية، ولا يمثل الحقيقة إلا بمقدار ما نقتنع به من تجسيده للحقيقة. وبهذا، فإننا نعتبر أنّ كل الفكر الاسلامي، مما عدا

الحقائق الاسلامية البديهية، هو فكر بشري وليس فكراً إلهياً، يخطأ فيه البشر فيما يفهمونه من كلام اللّٰه وكلام رسول اللّٰه (ص)».

ويجب هنا الأخذ بنظر الاعتبار ان عدم الالزام بالتراث الفكري الاسلامي لايتناقض مع الاعتزاز بهذا التراث واحترامه وإكبار أصحابه وإجلالهم، بل ولايتناقض مع مبدإ الاستفادة منه إلى أقصى درجات الاستفادة، بما يلبّي حاجة العصر ومصلحة الشريعة، فالتراث الفكري الاسلامي هو الخزين والأرضية والمنطلق لصياغة الفكر الاسلامي المعاصر.

المعنيّون بالتجديد

الاختلاف في مجمل قضايا الفكر الاسلامي أو التغيير في مفاهيمها أو تجديدها، تبقى مجالات تخصصية لها أصحابها، الذين وصفهم القرآن الكريم بـ«أهل الذكر» وأمر بالرجوع اليهم: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ (١٤). وهم ـ كما ظاهر الآية ـ المتخصصون في الشريعة عقيدة و فقهاً.

ولكن الحاصل أن الكثير من الشخصيات والتيارات تخول نفسها صياغة أنواع من الفكر، تطلق عليه فكراً إسلامياً أو تجديدياً، في حين أنها لا تمتلك أدنى درجات الاختصاص، وهذه هي الخطوة الأولى باتجاه الانحراف. والاختصاص يتمثّل بامتلاك أدوات المعرفة الاسلامية، والقدرة الكاملة على الوصول الى عناصرها، بشكل يمكن المتخصص من استنباط الرأي الأصيل والفكرة المستندة الى الأصول. فمثلاً نرى البعض ممن يحمل اختصاصات أخرى غير الفقه والعقيدة، كأن يكون أديباً أو فيلسوفاً أو عالم اجتماع، ينظّر للفكر الاسلامي ويستنبط الآراء والأفكار وينتقد الموروثات الاسلامية، بل ويخطّيء الفقهاء وعلماء العقيدة.

وإذا عدّ البعض أنّ تخويل أهل الاختصاص في العقيدة والشريعة الاسلامية ليكونوا أوصياء على الفكر الاسلامي، هو نوع من الاحتكار، فهذا تفسير خاطىء؛ لأن ما يسمونه بالوصاية إنّما هي ـ في الحقيقة ـ مرجعية، وهـو مـطلب عـقلي طبيعي، يكرّس احترام الاختصاصات، ويحول دون الخلط والتهافت.

هذا الامر يستدعي ـ بالطبع ـ مبادرة من أصحاب الاختصاصات الاسلامية؛ ليكونوا بحجم المرحلة، وبمستوى وعي حاجاتها وحاجات الأمة والساحة وما يواجهها من تحديات. وفي مقدمة ذلك؛ ملء الفراغات التي يمكن للآخرين أن ينفذوا من خلالها. وإذا ظهر أي اختلاف أو شبهة أو خطأ في نـظرية أو فكـرة اسلامية معيّنة، فإن القرآن الكريم والسنّة الشريفة هما الحكم، وتكـون النـظرية الصحيحة هـي الأقـرب الى النـص: ﴿فـإن تـنازعتم فـي شـيء فـردّوه الى اللّـه والرسول﴾[١٥]. أما تفسير النص، والحكم بانطباق النظرية على النص، فهو شأن «أهل الذكر». والنتيجة فإنّ لعلماء الدين حق الرقابة والاشراف على حسن وسقم ما يصدر من أفكار تُنسب الى الاسلام: ﴿ولو ردّوه الى الرسول والى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ [١٦].

فالمفكر الاسلامي الذي يسعى لتأسيس نظرية اسلامية أصيلة أو تطويرها، يتعين عليه التمتع بجميع خصائص التخصص والأصالة؛ التـخصص فـي الفكـر والتشريع الاسلاميين، وفي موضوع النظرية والرؤى الاخرى حولها، وفي المنهج العلمي وأساليب الاستنباط، إضافة الى الأصالة في التفكير والقدرة الفائقة على النقد والمحاكمة؛ ليكون الناتج اسلامياً في المقدمات والمنهج والتفكير والنتائج، وبالتالي فليس كل مفكر أو مثقف يمكنه الاستنتاج والاستنباط!.

و ما سبق يستدعي ـ ايضاً ـ تحرك الفقهِ بشكل يتلاءم و حجم الحاجات، خاصة حاجات النظام الاجتماعي أو نظم الدولة. فالمجتهد ـ الواقعي ـ هو الذي

يرى في الدولة الاسلامية «تجسيداً للفلسفة العملية لتمام الفقه في جميع جوانب الحياة. والحكومة هي انعكاس للبعد العملي للفقه في تعامله مع جميع المعضلات الاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية. فالفقه هو نظام واقعي متكامل لادارة الانسان والمجتمع من المهد الى اللحد» (١٧).

و مهمة عظيمة بهذا الحجم تتطلب مجتهداً جامعاً لخصائص الاجتهاد والتجديد، أي يكون عارفاً ـ بدقة ـ بموقع الزمان والمكان في حركة الاجتهاد، و «العارف بزمانه لا تهجم عليه اللوابس» (١٨). يقول الامام الخميني: «إنّ الاحاطة الدقيقة بالعلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية جعلت الموضوع نفسه ـ بالظاهر ـ موضوعاً جديداً، فيستتبعه ـ قهراً ـ حكم جديد» (١٩).

هوامش الفصل الأول

(١) رواه محمد بن يعقوب الكليني الرازي في الاصول من الكافي، ج ١ ص ٢٤، عن الامام جعفر الصادق (ع).

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥.

(٣) الحديث منقول بطرق مختلفة، ومنه ما رواه أبو داود السجستاني في سننه، ج ٤ ص ١٠٩، الحديث ٤٢٩١. كما رواه السيوطي في الجامع الصغير، ج ١ ص ٢٨٢، الحديث ١٨٤٥

(٤) سورة النحل، الآية ٧٩.

(٥) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٦) سورة البقرة، الآية ٢٤٢.

(٧) سورة الانعام، الآية ١٥٣.

(٨) رواه الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي في وسائل الشيعة، ج ١٨ ص ٤٠، الحديث ٥١. والحديث مروي أيضاً بالمضمون نفسه عن الامام علي الرضا (ع)، المصدر السابق،ص ٤١، الحديث ٥٠.

(٩) الكاتب المصري أنور عبد الملك، في دراسته التي وضعها باللغة الانجليزية تحت عنوان: «الفكر العربي في معركة النهضة»، وقد ترجمه الى العربية: بدر الدين عرودكي.

(١٠) انظر: الفصل الثامن من الكتاب، وعي العقل الغربي بالصحوة الاسلامية.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) سورة آل عمران، الآية ٦٩.

(١٣) سورة البقرة، الآية ١٢٠.

(١٤) سورة الأنبياء، الآية ٧.

(١٥) سورة النساء، الآية ٥٩.

(١٦) سورة النساء، الآية ٨٣.

(١٧) من رسالة الامام الخميني الى العلماء والحوزات العلمية، في عام ١٩٨٨.

(١٨) رواه ابن شعبة الحراني في تحف العقول، ص ١٧٢، عن الامام جعفر الصادق (ع).

(١٩) من رسالة الامام الخميني الى العلماء والحوزات العلمية (المصدر السابق).

الفصل الثاني

حرية الفكر في الاسلام:
اشكالياتها وحدودها

ينطوي موضوع «حرية الفكر في الاسلام» على أهمية خـاصة؛ لارتـباطه بالكثير من القضايا الحساسة التي تعيشها الامة في حركة الفكر والواقـع، وفـي مقدمتها: حقوق الانسـان والحريات العامة، إضافة الى الموضوعات الاخرى، التي تشكل مداخل أو نتائج له، كمصادر الحقوق ومناشئها، ومفهوم الحرية، والحرية في الاسلام، والعلاقة بالأديان، والعقائد والأفكار الاخرى، وقضايا التجديد فـي الفكر الاسلامي، والارتداد والانحراف وغيرها.

اطار الموضوع

الحديث هنا سيقتصر على طرح هيكل عام للاشكاليات والتساؤلات التـي يثيرها موضوع الحرية الفكرية وفق التصور الاسلامي، وخاصة ما يتعلق بحدود هذه الحرية وضوابطها. فمرونة هذا الموضوع وتشعبه، وندرة المعالجات الفقهية والفكرية التي تتعامل بدقة مع تفاصيله ـ التي تزداد يوماً بـعد آخـر ـ تسـببت جميعها في نشوء تلك الاشكاليات وبقائها.

ورغم أن الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء المسلمين بحثوا هذا الموضوع فـي

اطره العامة منذ قرون طويلة، ولا سيما في باب «الجبر والتفويض» في علم الكلام، و «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، و «الجهاد»، و «الارتداد»، و «حفظ كتب الضلال»، و «العلاقة بأهل الذمّة» وغيرها في الفقه، إلا أن الأفكار والموجات الثقافية الجديدة التي اجتاحت المجتمعات الاسلامية، سواء التي تعبّر عن صدى للأفكار الوليدة في الغرب، أو أنها أفكار مستوردة جاهزة أو توفيقية، أو أفكار تعبّر عن افرازات واقعية من داخل المجتمع الاسلامي، كلّها فرضت بحث هذا الموضوع تحت عناوين جديدة، ووفق أُسس أكثر استيعاباً وثباتاً وواقعية.

وقبل الحديث عن الحدود، ينبغي التوقف عند مجالات حرية الفكر والاتجاهات الفكرية التي يستوعبها كل مجال، فكل منها بحاجة الى معالجة مستقلة لتثبيت حدوده؛ لأن المعالجات العامة أدت الى حدوث خلط واضح بين تلك المجالات، ومظاهرها، وأنواعها. وتتمثل هذه المعالجات فيما يلي:

١ ـ الحرية الفكرية للاتجاهات الاسلامية.

٢ ـ الحرية الفكرية للاتجاهات اللادينية (ومنها المنحرفة والمرتدة و الكافرة).

٣ ـ الحرية الفكرية للاتجاهات الدينية غير المسلمة (أهل الكتاب).

وكل واحد من هذه المجالات الثلاثة يعمل ضمن أحد اطارين قانونين: نظام سياسي اسلامي، أو نظام سياسي وضعي.

فما هي حدود حرية الفكر ومبانيها فقهياً وفكرياً لكل من الاتجاهات الثلاثة المذكورة؟ و ما هي المواقف التي يجب أن يتخذها النظام الاسلامي، والمسلمون (أفراداً وجماعات)، انطلاقاً من مواقع المسؤولية الشرعية والفكرية والاجتماعية

والسياسية؟ وهل أن تحديد الحرية، بمستوى تنظيمها وترشيدها، هو على خلاف طبيعة الحرية ؟ وفي أي مجال يطلق الاسلام للفكر حريته في الحركة ؟.

منشأ حق الحرية الفكرية

الاجابة على مجمل تلك التساؤلات تستدعي فهم القواعد والاسس التي يقف عليها حق الحرية الفكرية في الاسلام. فالاسلام يمنح الانسان الحرية، على أساس العبودية لله تعالى والايمان به (التوحيد)، وأنه الحق المطلق ومصدر كل الحقوق ومشرِّعها، وأن حرية الفكر تبدأ به لتنتهي اليه؛ لأنه الهدف النهائي لحركة الحرية. وبكلمة اخرى، فإن اطلاق حركة العقل الانساني ـ وفق التصور الاسلامي ـ تقوم على تحريره من قيد العبودية للنفس والشهوات والأفكار المدجنة والأصنام الفكرية. أما اطلاق حرية الشهوات والنزوات الفكرية ـ والذي يعتبره المتغربون جزءاً من الحرية ـ فهو تركيز لحالة العبودية للنفس، وحالة العبث و المنكر.

واعطاء الحرية لهذا النوع من الفكر، هو صناعة غربية، أصبحت قاعدة للصنمية والعبث الفكريين منذ ما عرف بعصر «التنوير» (*Enlightenment*) في اوروبا خلال القرنين ١٨ و ١٩ للميلاد، وهدفها الفكر الديني قبل كل شيء. فحركة التفكير الحر (*Free Thinking*) التي كان المفكرون الأحرار يتبنّونها، أمثال: "فولتير" و "جان جاك روسو" و "مونتسكيو" و من جاء بعدهم، تعني التحرر من قيود الكنيسة والواجبات الدينية على وجه التحديد. وقد استعبدت هذه الأفكار عقول بعض (المتنورين!) في مجتمعاتنا الاسلامية فيما بعد [1].

اذن.. في إطار الهيكلية العامة لحرية الفكر في الاسلام، يمكننا القول بأن الحرية الفكرية الهادفة المرشّدة، التي يدعو لها العقل، وتمنح الجميع حقوقهم في

العيش بأمان وتكافؤ، هي الحرية التي يتبناها الاسلام، على خلاف الحرية الفكرية اللاهادفة والفوضوية، والتي تعني الحرية لمجرد الحرية، فهي ـ قبل كل شيء ـ تؤدي الى العديد من المفاسد الاجتماعية، وأبسطها نقض الحرية نفسها.

وهذا يشير الى نتيجة واحدة، وهي أن الاسلام يضع حدوداً للحرية، أي أنه يطلقها من جانب، وينظمها ويرشدها من جانب آخر. وحينها يبقى السؤال: ماهي طبيعة هذه الحدود ؟ وما هي آليات ومظاهر تنظيم الحرية ؟.

ولكي لا تكون الاجابات والأحكام مستبطنة لوجوه مختلفة، فاننا نطرح الأنواع الثلاثة للحرية الفكرية، ثم جدولة بالحدود؛ لكي تأتي المعالجات في إطارها:

١ ـ حرية التفكير والاعتقاد، أي أن يطلق الانسان لعقله حرية الحركة، للتأمل والتفكير، ثم الاستنباط والاستنتاج، وأخيراً التبني والاعتقاد، سواء بشكل فردي أو جماعي، وما يتخلل ذلك من شكوك واهتزازات أو ثبات.

٢ ـ حرية التعبير عن الفكر والمعتقد، من خلال الكلمة والحوار والسلوك، وكذلك التعبير عن الشكوك وإلاشكالات، سواء بهدف اثارة الشبهات،أو بهدف تكريس حالة القلق في مناطق الاهتزاز الفكري.

٣ ـ حرية الدعوة للفكر والمعتقد، بالوسائل المختلفة، وفي مقدمتها الدعاية والاعلام.

ارادة التفكير

حرية التفكير والاعتقاد، الشق الأول منها، أي ارادة الفكر والمقدرة الذاتية على اختيار الفكرة أو المعتقد، فهي مطلقة ولا تقف عند حدود، إلا فيما يتعلق

بقضايا الغيب ﴿ولا تقفُ ما ليس لك به علم﴾ [٢]؛ وذلك بسبب حصول شبهات يعجز الانسان عن حلها، أو لفقدان أدوات المعرفة الموصلة لها. وهذا يعني أن حركة العقل لا تقف عند حد. ولكن هناك ضوابط تتعلق بالمسؤولية والجزاء الأخروي ﴿إنّ السمع والبصر والفؤاد كلّ أولئك كان عنه مسؤلاً﴾ [٣]. وهناك قيد آخر يتعلق بعدم امكانية التحرر والتجرد من كل الأفكار والضوابط على النحو المطلق، ومنها ــ مثلاً ــ الضوابط المنطقية، وهذا يفرض نمط «التفكير الصحيح» أو «المنطقي» بدل «التفكير الحر المطلق» كما يقول أحد المفكرين المسلمين. والتفكير الصحيح هو نتاج الحرية الفكرية الايجابية. أما الحرية الفكرية السلبية فهي أن يضع الانسان لنفسه نماذج فكرية معينة، يخير نفسه بينها، أو يفرض على نفسه نموذجاً خاصاً، وهذا جزء من الارهاب الفكري الذي يمارسه الانسان ضد نفسه وضد الآخرين، كما في الأفكار (الصنمية) النمطية التي بلورت وأنتجت العقلية الغربية عبر الزمن وكبّلتها بهذه القيود، سواء فيما يتعلق بالذات أو الآخر أو باقي موضوعات الحياة.

ويؤكد القرآن الكريم في الكثير من الآيات على ارادة الانسان الحرة في اختيار الفكرة والعقيدة التي ينسجم معها، حيث يتحمل مسؤوليتها ــ وحده ــ في الدنيا والآخرة: ﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي﴾ [٤]. وفي آيات اخرى: ﴿أفأنت تُكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ [٥]، ﴿فذكّر إنّما أنت مذّكر * لست عليهم بمصيطر﴾ [٦]، ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [٧]. هذه الآيات تشير الى الارادة الذاتية للانسان في الاختيار والاعتقاد، ولا تنفي المسؤولية في الوقت نفسه، ويستفاد منها في مجال التعايش والتفاهم مع أتباع الديانات والعقائد الاخرى، دون التعرّض لحريتهم بشيء، شريطة عدم ممارستهم ما من شأنه المساس بوحدة المجتمع وأمنه.

ولكن يبقى ان ارادة الانسان وحريته الذاتية المطلقة في الاختيار، وفي اتباع ما يختار من أفكار ومعتقدات، لا تعني ـ وفق الفكر الاسلامي ـ ان هذه المعتقدات مجزية أمام اللّه تعالى، وإن كان المسلمون (أفراداً وجماعات) لايحاسبونه عليها، إلاّ إذا أدت الى مفسدة، أي أن اللّه تعالى هو الذي يحاسب الانسان على معتقداته، حيث أعطاه العقل وجعله حجّة عليه، وبعث الأنبياء والرسل ليتبعهم الناس ﴿ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتّخذوا آياتي ورُسلي هزواً﴾ (٨). وفي الوقت نفسه، فإن اللّه تعالى يسبق المحاسبة والعذاب بالتذكير والانذار ﴿وما كنّا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ (٩).

حرية التعبير عن الفكر

نستخلص مما سبق، أن التفكير والاعتقاد شيئان فطريان لدى الانسان، إلاّ أن التعبير عنهما ليس أمراً فطرياً، وهما بذلك يشبهان الحب والبغض، فهما فطريان بذاتهما، ولكن التعبير والاعلان عنهما يرتبط بالعلاقة مع الآخرين والتأثير عليهم سلباً وإيجاباً. وعند هذه النقطة نصل الى النوع الثاني من الحريات الفكرية، وهي حرية التعبير عن الفكر.

ان مديات حرية التفكير وحدودها تتوقف على طبيعة الأساليب المستخدمة فيها؛ فهناك ثوابت عقلية في هذا المجال، يمكن أن تشكّل قاسماً مشتركاً «كلمة سواء» بين المدارس الفكرية التي تدعو لحرية الرأي والكلمة، بما فيها المدرسة الاسلامية. ومن أبرز هذه الثوابت، أن تكون أساليب التعبير عن الفكر أو الشك أو الرأي، أساليب موضوعية، وسليمة، وغير عدوانية، ولا تهدف أو تنتهي إلى إثارة فتنة أو بلبلة اجتماعية.

وما تختص به المدرسة الاسلامية، هو الانطلاق في ممارسة حرية التعبير

وفي تحديد الموقف منه، من موقع المسؤولية المناطة بالانسان على الأرض، أي موقع الخلافة الربانية، ومسؤولية الكلمة في الحياة الدنيا أمام الامة والنظام الاجتماعي، وفي الآخرة أمام اللّٰه تعالى ﴿وقفوهم إنهم مسؤولون﴾ (١٠).

أما وسائل التعبير فتشتمل على الحوار، ووسائل الاتصال المباشر، وغير المباشر. ويحدثنا القرآن الكريم عن مقدار الحرية الذي كان الرسول (ص) يمنحه لمحاوريه خلال الحوارات العقيدية التي كانت تدور بينه وبين المشركين والنصارى واليهود: ﴿يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواءٍ بيننا وبينكم﴾ (١١). وكذلك الحوارات الفكرية والسياسية بين الامام علي (ع) وأعدائه من الناكثين والخوارج وغيرهم، والحوارات العقائدية والفقهية الحرة التي كانت تعقد بين الامام الصادق (ع) وأصحاب مختلف المدارس الكلامية والفقهية السائدة في بدايات العصر العباسي، وحتى رموز الزندقة (١٢).

وفي العصر الحاضر، حين بلغت وسائل الاتصال غير المباشر (الإعلام المقروء والمسموع والمرئي) إحدى أرقى درجات سلّم التقدم التكنولوجي، أصبحت حرية التعبير مساوقة ـ غالباً ـ لحرية الدعوة للفكر، ومنه الفكر اللامسؤول أو المنحرف أو الكافر، وما يترتب على ذلك من سلبيات ومفاسد فكرية واجتماعية لا حصر لها. والنتيجة: الضلال، بمختلف أنواعه ومراتبه.

ويذهب أحد المفكرين الاسلاميين الى ضرورة إعطاء الفكر الآخر فرصته وحريته في تأكيد طروحاته، وذلك لسببين:

الأول: سيكتشف الناس ـ من خلال المقارنة بين الفكر الآخر والفكر الحق ـ نقاط الضعف التي يختزنها الفكر الآخر (مما يمكن أن نطلق عليه الباطل)، في مقابل نقاط القوة التي يمتلكها الفكر (الحق). وبذلك فإن حرية الفكر لن تؤدي هنا

الى الضلال، بل الى نصرة الحق.

الثاني: الحيلولة دون حصول الفكر الآخر على العطف في الوسط الفكري والثقافي الشعبي، فقمع الفكر الآخر سيوحي للناس بأنه فكر مضطهد، وأنه يملك القوة الذاتية التي يضطر الفكر (الحق) وسلطته لقمعها، لحماية نفسيهما (١٣).

والمؤكد أنّ هذا الاسلوب سيؤتي ثماره على النحو المطلوب، فيما لو تحققت فيه الثوابت التالية:

١ ـ أن يمتلك الفكر (الحق) وسائل للتعبير متكافئة من الناحيتين الكمية والكيفية؛ لتحقيق التوازن في إمكانات الطرح والإعلام.

٢ ـ أن يعبِّر الفكر الآخر عن نفسه، ضمن الثوابت الاسلوبية التي سبقت الاشارة اليها.

٣ ـ أن لا يمثل الفكر الآخر في نفسه ارتداداً صريحاً عن الاسلام.

وحول موضوع الارتداد، المذكور في الثابت الأخير، نشير الى ان للارتداد مظهرين، الأول: قلبي، ويحتفظ به الانسان لنفسه ويمارسه دون اعلان، وهذا المظهر يرتبط بالنوع الأول من الحرية، أي حرية الاعتقاد، أما المظهر الثاني، فيتمثل بالاعلان عن الارتداد بشكل صريح (الكفر بعد الاسلام). وقد حكم الشرع الاسلامي على المرتد بالقتل (مع فروق تفصيلية بين المرتد الفطري والمرتد الملي) وسلبه حريته في الاعلان عن ارتداده، ومنعه من التعبير عن ردته بالقوة؛ ذلك أن المرتد ـ مع اعلانه الارتداد ـ يستل سيف المحارب للّٰه ولرسوله، فيستهدف حينها وحدة المجتمع المسلم وتماسكه؛ إذ أنه يضرب الفكرة التي تحقق التوازن فيه، وفي ذلك هدم لقوة المجتمع. ومن هنا، جاء التصدي لمحاولات تدمير الوحدة والتوازن الاجتماعي.

احترام حقوق الآخرين

حرية التعبير عن الفكر والمعتقد لا تعني أن يمارس الانسان حريته في الدعوة بالوسائل والأساليب التي يحلو له استخدامها. ففي إطار الدعوة ـ النوع الثالث من الحريات الفكرية ـ تمنح الديانات التي يعترف بها الاسلام، حرية الدعوة لفكرها الديني؛ لتركيز إيمان أتباعها، وتعريف أتباع الديانات الاخرى بأفكارها. أما الأفكار الاخرى (على اختلافها) فأساليبها وسلوكياتها في الدعوة ستكون مضطرة للأخذ بنظر الاعتبار الثوابت المذكورة، إضافة الى ثوابت سلوكية اخرى، أهمها: عدم التسبب في ضرر للأفراد أو المجتمع أو النظام العام؛ إذ «لا ضرر ولا ضرار»[١٤] في الاسلام، أي أن كل فكرة وكلمة وسلوك مقيّدة بعدم إلحاق الضرر بالآخرين[١٥]. وهذه القاعدة تعتمدها جميع المدارس التي تدعو لحرية الفكر. فقد جاء في إحدى مواد الاعلان العالمي لحقوق الانسان بأن «التمتع بالحريات لا يحده الاّ الحدود التي يضعها القانون لتأمين حريات الآخرين والاعتراف بها، وبالتالي رعاية المقتضيات الاخلاقية الصحيحة، والنظام العام، والرفاه الاجتماعي الشامل» [١٦].

حدود حرية الفكر الآخر

ومن التفاصيل المهمة الاخرى في موضوع حدود حرية الفكر علاقة حرية الفكر بمسائل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» باليد واللسان، ففي هذا المجال يتدخل الفرد والامة (ومؤسساتهما) لتحديد حرية الفكر (المنكر) والدعوة (المنكرة).

ويربط الفقهاء حركة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ وغيرها من القواعد التي تحدّ من حرية الفكر الآخر ـ بموضوع المصلحة الاسلامية، حيث

يقولون بأن تعيين الحكم الشرعي في مجال تنظيم عمل حرية الأفكار، يعتمد ـ في جانب كبير منه ـ على طبيعة المصالح والمفاسد المترتبة على ذلك [١٧]، وتدخل في ذلك مجموعة من القواعد الفقهية والاصولية [١٨].

وبناءً على ذلك، سيكون سلب حرية الفكر الآخر في التعبير والدعوة، أو تحديدها، على النحو التالي:

١ ـ حرام بالعنوان الأوّلي، اذا لم يؤد إلى أية مفسدة، وكان في وجوده قوة للفكر والوجود الاسلامي.

٢ ـ جائز بأحد العنوانين، بوجود مصلحة معيّنة يحددها الحاكم الشرعي.

٣ ـ واجب بالعنوان الثانوي، إذا أدى الى مطلق المفسدة:

أ ـ تهديد النظام العام أو محاولة إسقاط الحكم الاسلامي.

ب ـ حرف المجتمع الاسلامي فكرياً أو سلوكياً.

جـ ـ تركيز ظواهر الانحراف والضلال في المجتمع.

وبعد هذه الجدولة السريعة لاشكاليات حدود الحرية الفكرية، نرى أن سعة الموضوع وتشعبه، وتشابكه مع مواضيع اخرى كثيرة، تفرض تظافر جهود الفقهاء والمفكرين والمثقفين الاسلاميين لمعالجته، ووضع ثوابت وأُسس لأحكامه.

هوامش الفصل الثاني

(١) انظر: د. علي محمد النقوي، الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي، ترجمة عبد الكريم محمود.

(٢) سورة الاسراء، الآية ٣٦.

(٣) الآية السابقة نفسها.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

(٥) سورة يونس، الآية ٩٩.

(٦) سورة الغاشية، الآية ٢١.

(٧) سورة الكهف، الآية ٢٩.

(٨) سورة الكهف، الآية ١٠٦.

(٩) سورة الاسراء، الآية ١٥.

(١٠) سورة الصافات، الآية ٢٤.

(١١) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(١٢) انظر في هذا المجال: احمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، ج ١ و ٢.

(١٣) السيد محمد حسين فضل اللّه، تأملات في الفكر السياسي الاسلامي، ص ٢٥ - ٢٧.

(١٤) الحديث رواه محمد بن يعقوب الكليني في الاصول من الكافي، ج ١ ص ٢٩٢ و ٢٩٤، بطريقين: أحدهما ينتهي الى الامام محمد الباقر (ع) والآخر الى الامام جعفر الصادق (ع) عن رسول اللّه (ص).

(١٥) تدخل هذه القاعدة في إطار علم اصول الفقه. للمزيد انظر: الشيخ علي المشكيني،

اصطلاحات الاصول ومعظم أبحاثها، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٥.

(١٦) المادة ٢٩، الفقرة ب من الاعلان العالمي لحقوق الانسان. انظر: الشيخ محمد علي التسخيري، حقوق الانسان بين الاعلانين الاسلامي والعالمي، ص ٣٧.

(١٧) السيد محمد حسين فضل الله (مصدر سابق)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٨) وأبرزها قاعدة التزاحم بأقسامها الخمسة. للمزيد انظر: الشيخ علي المشكيني (مصدر سابق)، ص ١٠٨ ـ ١١٠.

الفصل الثالث

مدخل فكري لحركة الواقع الاسلامي:
محاور منتقاة

قد يبدو للوهلة الأولى عدم وجود قاسم موضوعي مشترك بين قضايا الوحدة الاسلامية، والمرجعية الدينية، والمستقبليات الاسلامية. ولكن ـ في الحقيقةـ هناك إطاراً موضوعياً رصيناً يربط بينها، ويتمثل في كونها محاور مركزية في حركة الواقع الاسلامي، وتعبِّر عن قضايا أساسية ترتبط بمصير المسلمين، وترسم حاضرهم ومستقبلهم، ومن خلالها تتحقق الاهداف الاسلامية الأصيلة، وفي مقدمتها النهوض الحضاري الشامل.

فالوحدة الاسلامية التي تقف على أسس مدروسة دراسة علمية هادفة، هي قدر المسلمين الذي لابد أن يتحقق؛ لأنها القاعدة التي يمكن أن تجمع المسلمين بمختلف فرقهم ومذاهبهم وتياراتهم، وتوحِّد طاقاتهم وقواهم، لينطلقوا من خلالها نحو المستقبل، الذي يشكل المحور المركزي الآخر الذي يرسم صورة الواقع الاسلامي الناهض في المستقبل.

وإذا كانت الوحدة الاسلامية هي قاعدة الانطلاق، فإن المرجعية الدينية في مفهومها الجديد، تشكِّل قمة هرم الجسد الاسلامي، والمحور الذي يلتف المسلمون حوله. فوحدة القيادة الاسلامية هي العامل الاهم في مشروع الوحدة الاسلامية.

وهذان المحوران هما من أهم القواعد التي يبني عليها المستقبل الاسلامي الواعد صرحه. وحديثنا هنا يقتصر على كونه مقاربات نظرية، وليس دراسة لواقع هذه المحاور.

المحور الأول:
خطاب الوحدة الاسلامية

الدعوة للوحدة الاسلامية أو التعاطف مع تيارها أو تبنيها كشعار، ليست هي الوحدة بعينها؛ إذ لا تخرج هذه الممارسات عن دائرة المزيد من التنظير للوحدة، وهذا التنظير ضرورياً جداً لو تحوّل الى خطوات عملية؛ فمن خلال تبلور المشروع النظري للوحدة الاسلامية، سيمكن السير في طريقها بخطوات واثقة ورصينة.

فالوحدة الاسلامية ليست حركة انفعالية سطحية، أو تظاهرة سياسية اعلامية، أو مهرجاناً خطابياً، يلغي كلّ شيء في لحظة واحدة.. المعتقدات الموروثة والتاريخ والاستكبار! ثم يؤسس على أنقاضها صرح الوحدة وفي لحظة واحدة أيضاً، حيث يعود كل شيء الى سابق عهده!.

إن الخطاب التحريضي (الاثارات الاعلامية والعاطفية والنفسية) لا يخلو من فائدة، بل ويثمر إذا كان في موقع الدعم للاتجاه الواقعي والعقلاني للوحدة، في حين أنه لا يستطيع بمفرده التعامل بواقعية مع حقيقة القضية.

مقدمات تحقيق الوحدة الاسلامية

المشاريع غير المدروسة التي تعتمد في بناها على الصيغ الاعلامية والدعائية فقط؛ مصيرها الاخفاق لا ريب، وهذا الاخفاق ربما يؤدي الى نتائج سلبية، قد تنعكس على المشروعات الواقعية، فتعرقل نموها أو نجاحها في تحقيق ما تصبو اليه.

وفي مقابل الاتجاه الذي يدعو للوحدة الاسلامية بشكل انفعالي وعاطفي، وينادي بعدم وجود أي خلاف بين المسلمين، هناك اتجاه يصوِّر الخلاف بين المسلمين على أنه خلاف جوهري عميق لا عودة فيه، وانّ الافتراق بينهم لا لقاء معه.

وكلا الاتجاهين يسيران بعكس اتجاه التقارب الحقيقي والوحدة العملية بين المسلمين؛ فالمسلمون لا يمتلكون سوى هذا الخيار، أي الدعوة للوحدة التي تنسجم وحركة الواقع، والعمل من أجل تحقيقها، وهو الخيار الذي يفرضه الاسلام، دين التوحيد والوحدة، الذي جاء للبشرية كافة؛ ليوحدها تحت لواء التوحيد، كما تفرضه جميع الحقائق؛ حقائق التأريخ والجغرافية والسياسة والاقتصاد وغيرها.

هناك أربع مقدمات تسبق الحديث عن السبيل العملي لتحقيق الوحدة الاسلامية بمعناها الشامل:

الاولى: الاذعان بوجود الخلاف ـ بمختلف مجالاته ـ في حدود حقيقته، ودون أي تجاوز للواقع.

الثانية: الايمان بأن الوحدة ضرورة شرعية وواقعية، والاحساس الحقيقي بالحاجة اليها، على المديين البعيد والقريب.

الثالثة: أنّ هدف الوحدة لا يمكن أن يتحقق في أجواء المصالح السياسية

للحكام أو الدول أو التحالفات الاقليمية، أو ضمن حدود صراع دولي، أو لمقابلة وضع سياسي معيّن.

الرابعة: أنّ الوحدة لا تحقق أهدافها في أجواء مصلحة اسلامية آنية، وإن كان تحقيق هذه المصلحة يعدّ هدفاً اسلامياً مشروعاً، ولكن الوحدة الاسلامية الحقيقية ذات أهداف وغايات أكثر عمقاً وأبعد مدى.

ان الذهن غالباً ما ينصرف، خلال الحديث عن الوحدة الاسلامية، الى بعدها المذهبي فقط، وإن كان هذا البعد أساسياً وفي غاية الاهمية وهو محور البحث هنا، الا ان هناك أبعاداً عميقة اخرى في الوحدة الاسلامية تستوعب جميع مجالات الحياة. وقد ينصرف الذهن الى أن الوحدة في بعدها المذهبي هي دعوة لتبني مذهب واحد من قبل جميع المسلمين، ورفض المذاهب الاسلامية الأخرى، أو ابتداع مذهب جديد من بين المذاهب ليؤمن به المسلمون جميعاً، أو أنها مجرد التعايش والتقارب المذهبي وفق التصورات الموضوعية. بيد أن الوحدة الاسلامية سلسلة من الخطوط والتفاعلات العميقة والآليات، تبدأ بحسن الظن بجميع المسلمين، والشعور بالمصير المشترك، وممارسة التضامن في مواجهة التحديات، بمختلف أشكالها ومواقعها، والتعارف والحوار والتفاهم، وتنتهي بالتقارب في كل المجالات في الثقافة والفكر والمعتقد وفي الآداب والفرائض.

الخطوط العامة للوحدة الاسلامية

يمكن حصر الخطوط العامة للوحدة الاسلامية بما يلي:

١ ـ الخط النفسي.

٢ ـ الخط الاعلامي.

٣ ـ الخط الاجتماعي.

٤ ـ الخط السياسي.

٥ ـ الخط العلمي.

ولا تعمل هذه الخطوط بشكل مستقل عن بعضها، بل ان كل واحد منها يكمل الآخر ويدعمه ويخدم أهدافه، برغم أنها تفترق في بعض الجوانب، وتلتقي ـ في الوقت نفسه ـ في جوانب اخرى الى حد التداخل.

على مستوى الخط النفسي للوحدة، تبرز متطلبات كمراجعة النفس ومحاسبتها، وتنزيهها عن الضغائن والعداء والحساسيات تجاه المسلمين من التيارات أو الفرق والمذاهب الاخرى، وخلق حالة حسن الظن بهم، والحب لهم، والتعاطف مع قضاياهم، والشعور بضرورة التضامن، ووعي حقيقة المصير المشترك، بشكل يهيمن على النفس ويتملكها؛ كمقدمة أساسية لسبر أغوار الوحدة العملية.

ويتمثل الخط الاعلامي في تبني سياسة اعلامية موحدة، يقع تنفيذ معظمها على عاتق المؤسسات الاعلامية الاسلامية، التي تعمل على ترسيخ «ثقافة الوحدة الاسلامية» في أذهان المسلمين وضمائرهم، وخلق وعياً وحدوياً أصيلاً وحقيقياً فيهم، والدعوة المكثفة للوحدة، بشكل يؤدي الى قيام رأي عام اسلامي، يمارس الضغط على مختلف المواقع؛ لتحقيق أهداف الوحدة. ولعل من أبرز آليات ذلك هو عدم حصر لقاءات التقريب ودعوات الوحدة في علماء المسلمين أو مسؤوليهم فقط، بل انزالها الى الأمة وإشاعتها جماهيرياً؛ لتكون الأمة قاعدة الوحدة ودرعها الحصين. وفي الوقت نفسه يعمل الاعلام على فضح مخططات الاستكبار التي تستهدف الصف الاسلامي، إضافة الى بث الوعي الاسلامي الأصيل، الذي يشكّل الأرضية الخصبة لقيام الوحدة.

أما الخط الاجتماعي للوحدة، فان محاوره تتجسد في تعوّد المجتمع على مختلف الممارسات الوحدوية، وفي مقدمتها التكافؤ والتكافل، فهما عصب وحدة

المجتمع، الذي يحتوي على مستويات اقتصادية واجتماعية متباينة، وتيارات اسلامية مختلفة. أضف الى ذلك تفاعل روح العمل والتعاون في أوساط المجتمع وعلى مختلف الصعد. وبغية استمرار هذه الروح، فإن الوازع والدافع وصمام الأمان سيكون الالتزام الديني للمجتمع، وصولاً الى تحقيق «مجتمع المتّقين» (١) كهدف بعيد.

وتتلخص محاور الخط السياسي في وحدة القيادة الاسلامية، التي تمثّل رمز الامة ووحدتها، وفي ممارسة التضامن والدفاع عن جميع الشعوب المسلمة، والوقوف صفاً واحداً بوجه التحديات بمختلف أشكالها. وكذلك النهوض الشامل الكفيل بخلق الوحدة السياسية الشعبية والقانونية.

ويبقى الخط العلمي للوحدة، الذي يحظى بأهمية خاصة، وكان وما يزال محور عناية الكثير من علماء الأمة ومؤسساتها العلمية، وهو ـ دون شك ـ يقع في دائرة اختصاصهم.

مسيرة التقارب العلمي

يبدأ الخط العلمي بممارسة دوره بعد تحقيق الخط النفسي أهدافه، فبدون حسن الظن، وتبادل الاحترام، والحب بين أصحاب المذاهب والتيارات الاسلامية، والاحساس بالحاجة الحقيقية للتقارب، لا يمكن للخط العلمي أن يبدأ بداية ناجحة ومبنية على أسس رصينة. ثم تعقبها الخطوات الأخرى بالترتيب، وأبرزها:

أولاً ـ التعارف: وهدفه التعرّف على حدود معيّنة من حقائق الأطراف الأخرى، إن لم نقل جميعها، ويتمثل بدراسة المذاهب والفرق والمشارب بعناية وتجرد، وذلك من مصادرها نفسها، وعدم استقائها من كتابات الآخرين وتحليلاتهم، سواء كانوا مستشرقين أم مسلمين لا يكتبون بتجرد وموضوعية؛

ليكون ذلك حجة على كل طرف، وإحدى آليات التعارف هنا، اخراج كل طرف لمجموعة من المؤلفات العلمية الرصينة التي تعبّراً حقيقياً عن عقائد مذهبه واتجاهاته، وتخلو من المحاباة أو الخوف أو المجاملة. ويجدر في الوقت نفسه اخراج مؤلفات اخرى تعالج الموضوع ذاته، تتلاءم ومستوى الجمهور وذوقه. وهناك نماذج مشرقة من الكتب (وخاصة في المجال الفقهي) تمثّل خطوات علمية واعية في طريق التعارف، لعل من أبرزها كتاب «الخلاف» للشيخ الطوسي، الذي ألّفه قبل نحو ألف عام، إضافة الى الموسوعات والمؤلفات المعاصرة، كالفقه على المذاهب الأربعة، والفقه على المذاهب الخمسة [٢]، وغيرهما.

ثانياً ـ الحوار: وهو حوار علمي هادىء، يقف على أسس التجرد والموضوعية ونبذ التعصب، والابتعاد عن المواقف المبيّتة والأحكام المعدّة سلفاً، وحين يحاور رسول الله (ص) أهل الكتاب بقوله: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم﴾ [٣]، أي الاتفاق على حد معين من مباني الحوار الموضوعي، فمن الأولى بالمسلمين أن يجري حوارهم وفق هذه القاعدة القرآنية. كما أن الرسول (ص) في قوله لنصارى نجران: ﴿وأنا وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾ [٤]، فإنه يريد بذلك، التجرد والاستعداد للوصول الى الحقيقة مهما كانت، برغم يقينه الكامل بصحة معتقداته.

ويدخل في صلب الحوار أيضاً بعض الأسس العلمية المتّبعة، كتقيد كل طرف بمصادره، وبالحقائق التي يعتقدها الطرف الآخر، واعتبار بعض الحقائق المشتركة مقدمات للوصول الى حقائق كلية مختلف فيها. وكذلك عدم احتجاج أي طرف بالآراء الشاذة والمنفردة لدى بعض علماء الطرف الآخر، لأنها تخالف الاجماع وليست حجة.

ثالثاً ـ المراجعة الذاتية: أي مراجعة كل مذهب وفريق لمبانيه العلمية من جديد (بالتجرد والموضوعية والقواعد نفسها) بهدف إعادة النظر في كثير من

القناعات الموروثة التي ساهمت في الفرقة بين المسلمين وحالت دون التقائهم. وتكون البداية بوضع كل الأشياء التي يعتبر كل طرف أنها مطلقة ومقدسة على طاولة المراجعة والنقاش، ويضع في الاحتمال ولو بنسبة ضئيلة، أن الفكرة التي يؤمن بها تقبل الخطأ، وانّ الفكرة المقابلة قد تكون صحيحة بالنسبة نفسها.

ومن خلال ذلك تتحقق النتيجة الأساس، فإما أن تترسخ قناعة كل طرف بفكرته، وذلك مثمر للحوار والتقارب، لأنه سيعبّأ بالمزيد من الحجج والأدلة العلمية القاطعة التي قد تقنع الطرف الآخر، وإما أنه ـ خلال المراجعة ـ يفقد الثقة ـ ولو بشكل نسبي ـ بفكرته،بحيث يمكن بالبحث المتواصل الوصول الى الفكرة الأصح.

رابعاً ـ التقارب: و هو الاتفاق على نقاط مشتركة بين مختلف الأطراف، لتشكل الهدف المنشود لدور الخط العلمي، الذي يعمل على دعم البنى العلمية لمشروع الوحدة الاسلامية، بآليات تتجاوز الدعوات والأساليب الخطابية التحريضية. وبهذا التقارب تتحقق أسمى غايات الوحدة بين المسلمين.

المحور الثاني:
تجديد مفهوم المرجعية الدينية

العوامل الجديدة التي تدخل ـ بمرور الزمن ـ في بناء الحياة، والتغيرات الاجتماعية في الأمم، تستتبع ـ عادة ـ تحولات في المفاهيم والمصطلحات والبنى التقليدية المتحركة. وتتناسب مديات الحاجة الى هكذا تغيير وتجديد، طردياً مع حجم التحول والتغير، مع الأخذ بنظر الاعتبار ثبات المفاهيم والبنى التي تعبر عن هوية الأمة وأصالتها.

وربما بقي بعض المفاهيم والبنى بمنأى عن هذا التحول، بفرض عوامل معينة، ربما يكون أحدها حالة القدسية الموروثة التي تتمتع بها. ولكن القضايا التي نعتقد بقدسيتها، والتي استُنبطت في زمن معين، وفي ظل ظروف معينة، أو مصلحة موضوعية، لا يعني أنها مقدسة في كل تفاصيلها، ولا ينبغي مناقشة مضامينها ونظمها، وعدم اخضاعها للحوار العلمي الجاد!

التحول في مفهوم المرجعية

«المرجعية الدينية» في مدرسة أهل البيت (ع) احدى أهم القضايا التي يعد إعادة النظر في نظامها ومفهومها وحركتها ضرورة ملحة، يمليها ـ بالدرجة الأولى ـ قيام الدولة الاسلامية الحديثة، التي يقف على رأسها الولي الفقيه؛ لأن المرجعية الدينية لم تمر بمثل هذه المرحلة طول عصر الغيبة، رغم أنها تبلورت وتحوّلت بمرور الزمن الى نظرية متكاملة وواقع عملي.

والاحساس بتلك الحاجة حمل الكثير من الفقهاء المتأخرين ـ حتى قبل قيام الدولة الاسلامية ـ على وضع مصطلحات جديدة لتوضيح مدلول المرجعية، ومحاولة إعادة تنظيم بنائها، فقالوا بـ «المرجعية الرشيدة»، و «المرجعية الموضوعية»، و «المرجعية القائدة» (٦)، و «المرجعية المؤسسة»، في مقابل «المرجعية الذاتية» (٧) السائدة. وهذا يعني أن مفهوم المرجعية ونظامها، فيه الكثير من المرونة، رغم أن مساحة هذه المرونة محدودة، وترتبط بالتفاصيل؛ لأن وجود «المرجعية الدينية» ومسألة «الاجتهاد» و «التقليد» من الثوابت التي تشرّعها الأدلة الشرعية.

فما المراد من المرجعية الدينية ـ مفهوماً ـ في ظل الدولة الاسلامية ؟.. أهي المرجعية العليا للأمة، أي الإمامة بمعنى آخر ؟ أم مرجعية الفتوى والتقليد ؟..

ومناقشة هذا الموضوع لا يعبّر عن رد فعل على احداث معينة، كحدوث ما يسميه البعض بالفراغ المرجعي بعد رحيل الامام الخميني وعدد من كبار مراجع التقليد خلال بضع سنوات، أو رد فعل على الواقع المنظور؛ بل أنه ضرورة موضوعية ملحة، برزت منذ السنوات الاولى لقيام الدولة الاسلامية، بهدف الاسهام في تحريك الواقع بمستوياته الفكرية والثقافية والتطبيقية؛ لوضع المشروع الذي تنتظره الامة بفارغ الصبر.

والحديث الذي نحن بصدده هو تصوّرات عامة في الطريق، أما الحوار

العلمي حول شكل المشروع وسبل تنفيذه، فهو مطروح على المعنيين من الفقهاء المجددين وأهل الخبرة. ويخضع مستوى نضوج المشروع لحجم وعي المتخصصين في هذه القضية الحساسة واستدلالاتهم بشأنها، والتي ينبغي أن لاتؤثر فيها الأجواء الانفعالية، والميول النفسية المحكومة بظرف معين، أو مصلحة خاصة؛ ليكون القرار بهذا الشأن على مستوى المصلحة الاسلامية العليا.

ان أهم القضايا التي تثار خلال الحديث عن «المرجعية الدينية» في ظل الحكومة الاسلامية، هي:

١ ـ التقليد، والمرجعية الفردية والجماعية ونظامها.

٢ ـ مفهوم مرجعية التقليد ومصاديقها، ومفهوم المرجعية العليا ومصداقها.

٣ ـ الجامعة العلمية وهيكلها ومناهجها الدراسية.

٤ ـ الحقوق الشرعية (كالزكاة والخمس وغيرهما) والولاية عليها وحق التصرف فيها.

٥ ـ علاقة ولاية الفقيه وامامة الأمة بمرجعيات التقليد.

٦ ـ التعددية في مرجعية التقليد، والتعددية في إمامة الأمة.

تبلور صيغة المرجعية بشكلها الحالي

تعود جذور المرجعية الدينية في مدرسة أهل البيت(ع)، الى بداية عصر غيبة الامام المهدي (ع) وظهور عصر الاجتهاد [٨]. وقد مرت ـ حتى الآن ـ بثلاث مراحل رئيسة:

الأولى: مرحلة النيابة الخاصة [٩].

الثانية: مرحلة النيابة العامة [١٠]، حتى قيام الدولة الاسلامية في ايران.

الثالثة: مرحلة النيابة العامة في ظل حكومة الولي الفقيه.

واطلاق اصطلاح المرجعية لا يعود الى زمن بعيد، فالفقهاء السلف كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والعلامة الحلي، وانتهاءً بالشيخ الانصاري، لم يكونوا يحملون هذا العنوان. وقد تمت صياغة الاصطلاح في فترة متأخرة لضرورة ملحة، بالاستفادة ـ كما يظهر ـ من جذر لغوي للاصطلاح، هو فعل الأمر «ارجعوا» في الحديث المروي عن الامام المهدي (ع): «وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة أحاديثنا» (١١). و الرجوع يعني هنا الرجوع الىٰ المتخصص، و هو راوي الحديث، وصاحب الرأي الفقهي الذي يُرجع اليه في أمور الدين والدنيا.

أما اصطلاح التقليد الذي كان له وجود سابق على عصر الاجتهاد في مدرسة أهل البيت (ع)، فإنه ظهر ـ أولاً ـ في الفقه السني، ثم عززه في مدرسة أهل البيت الحديث المروي عن الامام الحسن العسكري (ع): «فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه...» (١٢).

وهكذا برز وجود مرجعية الفقهاء، متجسداً في استمرار حركتي الاجتهاد والتقليد المتكاملتين، واشتراط تقليد المجتهد الحي. فكان الفقهاء نواباً للامام المهدي (ع) في عصر غيبته. ومن خلال الاستفادة من الكثير من الاحاديث الشريفة، كحديث: «العلماء حكّام على الناس» (١٣) للامام علي (ع)، ورواية عمر بن حنظلة، عن الامام الصادق (ع) حول جعل الفقيه حاكماً على الناس (١٤)، وغيرهما من الاحاديث، بات موقع الفقهاء يمثل الولاية الشرعية على الأمة في عصر الغيبة، وتحديداً في إطار مدرسة أهل البيت.

وفي مقابل مدرسة أهل البيت، بادرت مدرسة المذاهب الأربعة لإغلاق باب الاجتهاد، وحصر التقليد في الأئمة الاربعة. وهنا يبرز الفرق بين موقع الفقيه في

مدرسة المذاهب الاربعة، وموقع الفقيه في مدرسة أهل البيت كحاكم وشاهد على الأمة وامتداد شرعي لخطي النبوة والامامة، وهو فرق له أبعاد دينية وسياسية واجتماعية واقتصادية. فالأحاديث التي توجب رجوع الأمة الى الفقهاء (أهل الذكر، العلماء، رواة الحديث)، تجعل لهم الحجية في الفتوى والقضاء والولاية[١٥].

الفقيه الحاكم وتعدد مرجعيات التقليد

ان الجعل الشرعي المطلق، بأن يكون لكل الفقهاء حجية الفتوى والقضاء والولاية، يخلق اشكالية لازالت مدار بحث ونقاش بين العلماء؛ فالرجوع الى رواة الاحاديث (الفقهاء) وتقليدهم لا يدل على رجوع الامة في زمن معين الى فقيه أو مرجع بعينه، بل لكل من اجتمعت فيه الشروط المثبّتة في كتب الفقه والحديث. وهذا ما أدى الى تعدد مراجع التقليد في كل عصر. ولكن الأمر المطروح للنقاش، هو كون جميع الفقهاء حججاً على الناس، في جميع الموارد، وفي زمن واحد، أي يكون لكل منهم حجية ادارة المجتمع دينياً وجزائياً واقتصادياً وسياسياً، في الزمان والمكان نفسه. من هنا سيكون وضع نظم وحدود، من شأنها تأكيد الحيلولة دون حصول التقاطع والتزاحم، اللذين يؤديان الى تشتت كلمة الامة وفرقتها، ضرورة لابدّ منها في كل زمن، بل تصبح واجباً أكيداً في حال قيام الدولة الاسلامية.

يقول الفقهاء إن الفقيه منصوب من قبل الامام (ع) نصباً عاماً، ومعيّن تعييناً نوعياً [١٦]، أي أن الولاية هنا لجميع الفقهاء، ولهم حق إعمالها؛ لأنهم منصوبون دون استثناء، وهو ما جرت عليه العادة؛ إذ يطرح المرجع الديني نفسه، ويؤكد أعلميته على الساحة العلمية من خلال دروسه وأبحاثه، ومن خلال تلامذته وحاشيته، فيكون مرجعاً تقلّده الأمة في مسائلها الفردية، دون أن يكون لها دور في تعيينه، ودون أن يكون للكفاءة القيادية والقدرة على تلبية الحاجات الاجتماعية أثر في التعيين. والحال أن لموقع المرجع في المجتمع أبعاد إدارية

وقيادية، تفرضها طبيعة مهامه.

أما الفقيه الحاكم الذي يقف على رأس الدولة الاسلامية، فإن الامة تتدخل في تعيينه، بشكل مباشر وغير مباشر، بعد أن تحرز فيه الشروط التي يجب توافرها، والتي ثبتتها المدونات الفقهية ودستور الدولة الاسلامية [١٧]، فيكون انتخابه ـ أحياناً ـ بالبيعة الجماعية التي تعبّر عنها الأمة بمختلف الوسائل، أي التعيين المباشر، كما حصل مع الامام الخميني، وأخرى بشكل غير مباشر، أي من خلال الخبراء (أهل الحل والعقد) الذين تنتخبهم الأمة لتعيين القائد، كما حصل مع خلفه الامام الخامنئي [١٨]. وبذلك تحصل الامة على ثلاثة انجازات، يؤكد الشرع والعقل ضرورتها:

الأول: تكامل خطي الشهادة والخلافة، والتحامهما، من خلال انتخاب خط الخلافة (الأمة) لمصداق خط الشهادة (الفقيه)، فيتجسد الخطّان في الفقيه الحاكم، الأمر الذي يجعل مساحة ولايته كولاية المعصوم، (ع) الذي يتمثل فيه خطا الشهادة والخلافة بالتعيين [١٩].

ثانياً: ممارسة الامة لدورها الحقيقي المناط بها على الارض (الاستخلاف)، من خلال حقها في انتخاب ولي أمرها.

ثالثاً: تأكيد الحيلولة دون حصول التقاطع والتزاحم بين الفقهاء، واقتصار حجية الحكم والولاية وإدارة المجتمع، على الفقيه الحاكم دون غيره [٢٠].

إشكاليات فرضها قيام الدولة الاسلامية

الاشكالية السابقة وغيرها، لم تكن مطروحة سابقاً؛ لأن الدولة الاسلامية الحديثة هي أول تجربة يخوضها النظام الديني لمدرسة أهل البيت في عصر الغيبة، خلال تاريخه الذي يمتد الى ما يقرب من اثني عشر قرناً، رغم أن المرجعية قادت عدة ثورات وانتفاضات، ولكنها لم تؤسس دولة. من هنا، فمعظم فقهاء مدرسة أهل البيت (ع)، لم يتناولوا قضايا فقه الدولة الاسلامية، أو الفقه السياسي الاسلامي ـ في عصر الغيبة ـ بالبحث والتحقيق والتدوين، الاّ ما ندر؛

لعدم وجود حاجة سابقة اليها، قياساً بأبواب الفقه الاخرى. وبهذا ورثت الدولة الاسلامية الحديثة فقهاً سياسياً غير جاهز لحل معضلات الدولة كلّها. في حين نرى أن الفقه السياسي لاتباع المدارس الاسلامية الاخرى قد تبلور وأخذ شكله المنسجم مع اتجاه المدرسة منذ قرون بعيدة [٢١].

ومع قيام الدولة الاسلامية في ايران، اثيرت مئات الأسئلة بخصوص الفقه السياسي الاسلامي، والنظام الديني لمدرسة أهل البيت، والمرجعية الدينية، والحوزة العلمية، فضلاً عن النظم العملية الاخرى، كالنظام الاقتصادي في الاسلام، والنظام التعليمي، والنظام الاداري... الخ. وأصبحت الأجواء مستعدة لصياغة تلك الانظمة بمناهج وأساليب علمية مستقاة من مدرسة الاسلام نفسها.

وحيث أن أكثر هذه المفردات يمثل وقائع مستجدة لم يعالجها الفقه سابقاً، فإنها بحاجة الى حركة اجتهادية تجديدية واسعة النطاق، لتبيين تفاصيلا النظرية وأساليب تنفيذها. وهنا تتفاعل العملية الاجتهادية مع حركة العقل، على اعتبار ان تلك التفاصيل خاضعة للتطور، حسب متطلبات العصر، في إطار مايسميه الشهيد محمد باقر الصدر [٢٢] بـ«منطقة الفراغ» التشريعي.

ان أهم الاسباب التي تدفع عصر الدولة الاسلامية لاعادة النظر في هيكلية المرجعية وحركتها، تتخلص فيما يلي:

١ ـ التطور الهائل لحركة الحياة في المجالات الفكرية والاجتماعية والعلمية والتكنولوجية وغيرها.

٢ ـ انبثاق موقع جديد للمرجعية، هو موقع ولي الأمر الحاكم؛ إذ يفرض هذا الموقع تنظيم العلاقة والصلاحيات بشكل دقيق بين مرجعيات التقليد والمرجعية القائدة. فصلاحيات بعض الممارسات القيادية لمرجع التقليد ـ التي كان يمارسها قبل تأسيس الدولة الاسلامية ـ انتقلت بالفعل الى الفقيه الحاكم، وقد ينتقل قسم آخر منها، حسب ما تقتضيه المصلحة الاسلامية العليا، ومن ذلك قضية التصرف بالحقوق الشرعية.

ويلاحظ أنّ الكثيرين لايفرقون بين طبيعة حركة المرجعية الدينية وموقعها في الأمة، قبل وبعد قيام الدولة الاسلامية. فالافكار التي تدور حول المرجعية، سواء المرجعية الرشيدة، أو المرجعية الموضوعية، أو المرجعية المؤسسة، ينبغي بلورتها في صيغة معيّنة، تستبطن في نضجها تجربة المرجعية على طول التاريخ، وتراعي العلاقة بين المرجعية العليا لولي الأمر ومرجعيات التقليد. وهذا الجانب هو من القضايا الاساسية التي تواجة النظام الديني لمدرسة أهل البيت (ع) في الوقت الحاضر. فتلك الافكار والنظريات لا يمكن جرّها بتفاصيلها الى واقع التطبيق؛ لان الكثير من المهام الموكلة ـ في هذه النظريات ـ الى المرجعية هي مهام مرجع الامة الحاكم (الولي الفقيه)، اللّهم إلاّ المسائل التخصصية المرتبطة ـ مثلاً ـ بمناهج دراسة الفقه والاصول في الحوزة العلمية.

ومن الاشكاليات الاخرى التي ترد حول دور الفقهاء في ظل الدولة الاسلامية، وإمكانية حصول التقاطع والتزاحم بينهم، هو ما يتعلق بالقضاء والمسائل الاقتصادية وغيرهما. وهكذا في جميع الأحكام العامة، والأحكام الولائية، فإن مبدأ ولاية الفقيه يعطي للفقية الحكم صلاحية تطبيق رأيه الفقهي الخاص فيها، وفتواه في هذا المجال مقدمة على فتاوى الفقهاء الآخرين (١٣) ـ وإن كان بينهم من هو أعلم فقهياً ـ بالشكل الذي سار عليه نظام الجمهورية الاسلامية منذ تأسيسها.

وينبغي هنا الاشارة الى أن الفتوى هي ما يتوصل اليه الفقيه من خلال أدلة الاستنباط، وهي ملزمة لمقلديه. أما الحكم فإنه يرتبط ـ عادة ـ بملء الفقيه لمناطق الفراغ في الشريعة، وهو نافذ على غير مقلدي هذا الفقيه. ومن هنا فالاحكام الولائية العامة ينحصر تطبيقها في دائرة الولي الفقيه. أمّا الاحكام الخاصة، أو التي لها عمومية محدودة، أو المتعلقة بالقضايا الفردية، فإن الفقهاء الآخرين يصدرونها، دون أن يكون في ذلك تزاحماً مع تزاحم ولاية الفقيه الحاكم ودون أن تتقاطع أحكامه وفتاواه، حسب الرأي الفقهي المشهور.

المحور الثالث

المستقبلات الاسلامية.. رؤية استشرافية

الحديث عن المستقبل والدراسات الاستشرافية المستقبلية *(Future studeis)* لم يعد ـ منذ أواسط هذا القرن ـ نوعاً من أنواع التنبؤ والتنجيم، ولا نوعاً من الترف الفكري والعلمي، بل أصبح حاجة أساسية لاستمرار حياة الشعوب والامم والحضارات ونهوضها، وخاصة بعد تبلور الدراسات التاريخية الاجتماعية في مجال السنن وقوانين التاريخ، وظهور الانماط الادارية الحديثة، والقفزات العلمية التكنولوجية الهائلة. فصار ثابتاً أن النهوض والقوة والنصر والنمو والتطور والنجاح، وبعكسها التخلف والضعف والهزيمة والتراجع والفشل وانحطاط الأمم والحضارات وموتها، كل ذلك يجري على وفق سنن وقوانين تحظى بالثبات، ويقتضي حدوثها وجريانها توافر الشروط الموضوعية لها (٢٤). وهذه الشروط تتدخل في إرادة الانسان والامة، والمتمثلة (أي الارادة) بدراسة المستقبل والاستعداد والتخطيط له، انطلاقاً من حقائق التاريخ، وبالاعتماد على معطيات الواقع، وذلك في محاولة لاستيعاب المستقبل وإدارته وبنائه.

على مستوى المسلمين، فإن جهودهم في هذا المجال لم تزل محدودة، والدراسات العلمية المستقبلية المعدودة التي ظهرت في بعض البلدان الاسلامية، ليست الاّ محاولات تنتهي في منهجها وفي الاتجاهات والانماط التي تستخدمها، الى الدراسات الغربية، أي أنها لا تعتمد منهجاً خاصاً ورؤية مستقلة، تراعي الخصوصيات العقائدية والفقهية والتاريخية للمسلمين وعالمهم، بل تعتمد ما تسميه بالعناصر العلمية المجردة التي تطرحها المناهج الغربية المادية (٢٥).

وهذا الأمر ـ في الواقع ـ ينسجم مع الاتجاه الفكري الذي ينتمي اليه أصحاب هذه المحاولات وطبيعة المؤسسات التي صدرت منها. وفي الوقت نفسه يتأتى من خلال عدم دخول الاسلاميين والاتجاهات الاسلامية (الرسمية والشعبية) هذا المعترك، إلاّ ما ندر. فضلاً عن عدم وجود محاولات لتأسيس رؤية اسلامية أو اسلامي لاستشراف المستقبل. فالنقص الذي يعاني منه المسلمون يكمن ـ أساساً ـ في عدم بلورتهم وامتلاكهم لمنهج اسلامي في دراسة المستقبل واستشرافه، فكيف ـ اذن ـ بالجانب العملي، أي الاعداد العملي للمستقبل ؟!

والرسالة الخاتمة والاهداف الربانية في الحياة، ووعي السنن الالهية، والتراث الضخم في مجال الإخبار بالمستقبل، وخاصة بعض الحتميات التاريخية الغيبية المستقبلية، تجعل المسلمين أقدر على تأسيس منهج علمي فاعل و واقعي لاستشراف المستقبل واكتشافه والاعداد له. وتنبع الحاجة الى استشراف المستقبل الاسلامي في المرحلة التي تمر بها البشرية حالياً، من ثلاث خصائص:

١ ـ الخصيصة النظرية:

وهي حاجة ثابتة عبر الزمن، وتؤكد عليها النصوص الاسلامية المقدسة، بل وتأمر بها، كما في قوله تعالى في كتابه الكريم: ﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة...﴾ (٢٦). ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا اللّه ولتنظر نفس ما قدّمت لغد﴾ (٢٧).

وكما في جاء في الحديث الشريف:«من عرف الأيام، لم يغفل عن الاستعداد»[٢٨]، «من استقبل الامور أبصر، ومن استدبر الامور تحيّر» [٢٩]، «من لم يتحرز من المكائد قبل وقوعها، لم ينفعه الاسف عند هجومها» [٣٠].

وإذا أضفنا الغيبيات الواردة في الاحاديث والروايات الصحيحة والتي تتضمن الإخبار ـ على نحو الاجمال ـ بأحداث ستقع مستقبلاً، والأوامر المقدسة بالإعداد للمستقبل، سنفهم أن الاستعداد لمواجهة المستقبل وحوادثه وطرق التعامل معها، ومواجهة الفتن والابتلاءات والتحديات، والثبات ـ خلال ذلك ـ على العقيدة، وعدم التزلزل والانحراف، هو واجب على الأمة بمختلف قطاعاتها، وخاصة أصحاب الاختصاص والاهتمام والمسؤولية.

٢ ـ الاستجابة للسنن الالهية:

السنن الالهية التاريخية لها علاقة وثيقة بعملية استشراف المستقبل، فاكتشاف السنن الالهية على صعيد المسيرة التاريخية للبشرية، أو سنن التاريخ، وفهمها واستثمارها، يعني اكتشاف جزء مهم من المستقبل، وهو الصورة العامة له، فضلاً عن اكتشاف أساليب الإعداد للتعامل مع هذا الجزء. وسنن اللّٰه تعالى ثابتة لا تتبدل ولا تتحول: ﴿فلن تجد لسنّة اللّٰه تبديلاً ولن تجد لسنة اللّٰه تحويلاً﴾ [٣١].

واكتشاف السنن والعمل وفقها، ضرورتان لحاضر الانسان ومستقبله، أكد عليهما القرآن الكريم: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذّبين﴾ [٣٢]. والسنن التاريخية هي «القوانين التي تتحكم في المسيرة التاريخية للانسان» [٣٣] كما يقول الشهيد الصدر في المدرسة القرآنية، وهي الرابط بين ماضي مسيرة الانسان وحاضرها ومستقبلها، كما أنها توضح طبيعة العلاقة والتأثير والتأثر المباشر بين الأزمنة الثلاثة، انطلاقاً من كون المستقبل امتداداً للحاضر والماضي.

وأبرز السنن الالهية التاريخية [٣٤] التي نستفيدها لاستشراف المستقبل:

أ ـ السنن المشروطة التي يرتبط فيها جزاء اللّٰه بشرط قيام الانسان بالعمل، كما في قوله تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض﴾ (٣٥). أو قوله تعالى: ﴿إلاّ تنفروا يعذبْكم عذاباً أليماً ويستبدل قوماً غيركم﴾ (٣٦).

ب ـ السنن الفعلية الناجزة، التي تمثل نوعاً من الحتمية التاريخية، وهي تمثل ارادة اللّٰه تعالى فقط، كقيام الساعة وعصر الظهور. يقول تعالى: ﴿ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين﴾ (٣٧). وقوله تعالى: ﴿وان الساعة آتية لاريب فيها﴾ (٣٨).

وعصر الظهور يمثل دور العدل من أدوار مسيرة الانسان على الارض، كما يحددها القرآن الكريم، وهي دور الحضانة ودور الوحدة (حدثا وانتهيا)، ودور التشتت (لا تزال البشرية تعيشه)، ودور العدل، وهو الدور المستقبلي، وفقاً لتقسيم الشهيد الصدر (٣٩).

٣ ـ تحولات الواقع الراهن وتحدياته:

هذه التحولات والتحديات التي تشتمل على جميع جوانب الحياة، يعيشها العالم بأجمعه، بشكل أو بآخر، ولكن معظم امم العالم لها مشاريعها ومخططاتها للتعامل المدروس مع هذا الواقع، لضمان أفضل الخيارات في المستقبل (٤٠). أما المسلمون، فلا يزال معظمهم يتعاملون مع التحولات والتحديات من منطلق ردود الفعل والتعامل مع اللحظة، دون تخطيط مسبق. وإن وجد التخطيط لمواجهة التحديات، فإنه تخطيط يستبطن الإحباط، وعدم الثقة بالنفس، والشعور بالهزيمة أمام الآخر. وابرز هذه التحديات هو التحدي المشترك: الآيديولوجي ـ الاجتماعي ـ الاخلاقي ـ الروحي، والذي أدى الى انهيار بعض الحضارات والمدنيات، كما حدث للحضارة الاشتراكية ـ إن صح تعبير الحضارة هنا ـ والسير المتقهقر لحضارات اخرى، كحضارة الغرب، وبحث البشرية عن البديل المناسب.

وفي هذا المجال لم يطرح الاسلاميون بديلهم (الحضاري الاسلامي) بصورته الحقيقية، حتى أن القضية انعكست على المسلمين أنفسهم.

التحدي المهم الآخر هو تحدي التطور العلمي والتكنولوجي الغربي الهائل، والذي عمّق الفاصلة الحضارية ـ في جانبها المادي ـ بين العالم الاسلامي والغرب. والحال أن الأخير يراهن على ابتلاع العالم أو احتوائه ـ كحد أدنى ـ من خلال العلم والتكنولوجيا.

وتتمثل التحديات الاخرى فيما يسمى بالنظام العالمي الجديد، الذي يعمل الغربيون على صياغته وتثبيته لمئة عام قادمة، أي حتى أواخر القرن الحادي والعشرين. وكذلك الواقع الاقتصادي للعالم الاسلامي، والذي تتمثل مفرداته في الفقر والديون والاستهلاك والاعتماد على مورد اقتصادي واحد، وانعدام حالات التضامن والتكافل.

هدف استشراف المستقبل

ان هدف استشراف المستقبل، كما تطرحه النزعات المستقبلية الحديثة *(Futurism)* يكمن في التخطيط العلمي للمستقبل، من خلال الاحاطة الكاملة بحقائق الحاضر، وهو هدف يستوعب الاهداف الثانوية الاخرى، كمعرفة احداث المستقبل والتنبؤ العلمي بها واستطلاعها [٤١].

وهدف استشراف المستقبل بالنسبة للمسلمين يستوعب الهدف السابق، ولكنه يختلف في الغايات والاهداف النهائية، فالهدف النهائي يتمثل بتنفيذ ارادة اللّه تعالى على الارض، والعمل لمرضاته، والكدح للقائه، أي أن التخطيط للمستقبل الاسلامي في المجالات المختلفة (الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، العلمية...) يدخل في إطار التخطيط الالهي للبشرية، وعلى أساس تحكيم شريعة اللّه، وإقامة الحضارة الاسلامية العالمية، والمجتمع الصالح، والتمهيد لعصر الظهور.

وهي بمجموعها تمثل اسس النهوض الدنيوي والطريق الى الآخرة.

ويعتقد بعض المسلمين، انطلاقاً من الفهم الخاص الذي تحدده بعض النصوص المقدسة، كالآية الشريفة: ﴿وما تشاؤون الاّ أن يشاء اللّه﴾ (٤٢) أو الآية ﴿كلّ يوم هو في شأن﴾ (٤٣)، بأن المشيئة الالهية هي التي تحدد المستقبل، وليس للانسان ان يخطط ويبرمج للمستقبل. وآخرون ـ لتسويغ شعورهم بالعجز أو لأي سبب آخر ـ يعتقدون أن المسلمين لا يمكنهم النهوض واستعادة حضارتهم، إلاّ في المستقبل الغيبي، أما المستقبل المنظور أو المستقبل المادي، فقدرهم أن يخضعوا لفعله وارادته، لانهم عاجزون عن مواجهته وبنائه. ولكن هذان الاعتقادان يخالفان التأكيدات المقدسة على الاستعداد للمستقبل، والسنن الالهية. ويقترب هذان الاتجاهان من نظريات الجبر والحتمية التاريخية المطلقة، التي تسلب الانسان ارادته وحريته في صنع المستقبل. فالانسان المسلم يعمل بالتكليف، الى جانب الايمان بالغيب وبمشيئة اللّه تعالى، فمشيئته تعالى ترعى وتسدد ارادة الانسان وعمله وسعيه: ﴿وإن ليس للانسان الاّ ما سعى * وأن سعيه سوف يرى﴾ (٤٤)، ﴿ان اللّه لايظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون﴾ (٤٥).

هوامش الفصل الثالث

(١) وهو مصطلح استخدمه الشهيد السيد محمد باقر الصدر، ووضع له أيضاً مصطلحات مرادفة، كـ «مجتمع الخلافة» و«المجتمع الصالح» و «مجتمع التوحيد». انظر: الاسلام يقود الحياة، ومحاضراته في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

(٢) للمزيد انظر: الشيخ عبد الرحمن الجزيري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، والشيخ أبو جعفر الطوسي، الخلاف في الفقه، والشيخ محمد جواد مغنية، الفقه على المذاهب الخمسة، وموسوعة جمال عبد الناصر الفقهية، والموسوعة الفقهية الكويتية.

(٣) سورة آل عمران، الآية ٦٤.

(٤) سورة سبأ، الآية ٢٤.

(٥) للمزيد انظر: علي المؤمن، الغزو الطائفي في مواجهة المشروع الحضاري الاسلامي، ص ١٤٩.

(٦) هذه الاصطلاحات الثلاثة حول المرجعية، أطلقها الشهيد الصدر في مشروعه لتجديد صيغة المرجعية الدينية الشيعية وإعادة بنائها، والذي أطلق عليه مشروع «المرجعية الصالحة».

انظر: السيد كاظم الحائري، مباحث الاصول، ج ١، المقدمة.

(٧) أي التي تعتمد على شخص المرجع الديني فقط، دون أن تتحول مرجعيته الى جهاز متكامل، ينتقل الى المرجع الديني الذي يليه بعد رحيله.

(٨) بدأ عصر الاجتهاد في المدرسة الامامية الشيعية في بداية الغيبة الكبرى للامام محمد بن الحسن المهدي المنتظر عام ٣٢٩ هـ.

(٩) وهي مرحلة الغيبة الصغرى التي كان فيها الامام المهدي (ع) يتصل بالامة من خلال نوابه الأربعة (عثمان بن سعيد ومحمد بن عثمان والحسين النوبختي وعلي السمري)، واستمرت من عام ٢٦٠ هـ وحتى وفاة الأخير عام ٣٢٩ هـ.

(١٠) بدأت بالغيبة الكبرى للامام المهدي (ع)، والتـي أصبح فـيها كـل الفـقهاء نـواباً للامام المهدي بالتعيين النوعي، وليس التعيين بالاسم كما كان عليه الامـر فـي عـهد الغـيبة الصغرى.

(١١) الشيخ أحمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢ ص ٢٨٣.

(١٢) المصدر السابق، ج ٢ ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

(١٣) الشيخ عبد الواحد الآمدي، غرر الحكم ودرر الحكم، ص ٣٢.

(١٤) الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢ ص ١٠٦.

(١٥) انظر: السيد كاظم الحائري، أساس الحكومة الاسلامية، وولاية الأمـر فـي عـصر الغيبة.

(١٦) أي ليس تعييناً شخصياً، انظر: الشهيد محمد باقر الصدر، الاسلام يـقود الحـياة، ص ١٤٦.

(١٧) انظر: دستور الجمهورية الاسلامية في ايران، المادة الخامسة، المادة السابعة بعد المئة والمادة التاسعة بعد المئة.

(١٨) انظر: علي المؤمن، قيادة آية اللّٰه الخامنئي.. المباني والخلفيات، الفـصلان الاول والثاني.

(١٩) انظر: السيد الصدر، الاسلام يقود الحياة، ص ١٦٩ ـ ١٧٢.

(٢٠) انظر: الامام الخميني، الحكومة الاسلامية، ص ٤٩، والسيد كاظم الحائري، ولاية الامر في عصر الغيبة، وأساس الحكومة الاسلامية.

(٢١) ومنها كتب الماوردي والغزالي وابن الفراء في الحكم والاحكام السلطانية.

(٢٢) انظر: الاسلام يقود الحياة، ص ١١ ـ ١٣.

(٢٣) وذلك لتوحيد الموقف الفقهي للدولة في مختلف القضايا.

(٢٤) المسلمون أول من أسس لمنهج السنن التاريخية والسنن الالهية أو ما عرف فيما

بعد بـ «فلسفة التاريخ»، وأبرز محاولة مكتوبة بلورت هذا المنهج محاولة عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦ م) في مقدمته. وبعد قرون جاءت المحاولات الغربية في هذا المجال، وأهمها المحاولات التأسيسة لأرنولد توينبي (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥ م)، متأثراً ببعض دراسات اوزولد اشبنغلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦ م). أما على مستوى الفكر الاسلامي المعاصر، فإنه يمكن القول بأن محاضرات السيد محمد باقر الصدر (١٩٣٥ ـ ١٩٨٠ م) في سنن التاريخ، في إطار تفسيره الموضوعي للقرآن الكريم، هي من المحاولات التأسيسية في هذا المجال.

(٢٥) أبرز المحاولات في هذا المجال: «مشروع المستقبلات العربية البديلة» الذي شارك في إعداده عدد من المفكرين العرب، بينهم د. إسماعيل صبري عبد اللّه و د. إبراهيم سعد الدين، وأصدره منتدى العالم الثالث، وأقرته جامعة الامم المتحدة في طوكيو، وكذلك دراسة «الوطن العربي عام ٢٠٠٠» التي أصدرتها مؤسسة المشاريع والانماء العربية عام ١٩٧٥ بإشراف انطون زحلان، والمشروع الذي أعدّه مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت تحت عنوان: «مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي» باشراف د. خير الدين حسيب.

(٢٦) سورة الانفال، الآية ٦٠.

(٢٧) سورة الحشر، الآية ١٨.

(٢٨) الكليني، الكافي، ج ٨ ص ٢٣.

(٢٩) الآمدي، غرر الحكم، ص ٢٦٦.

(٣٠) المصدر السابق، ص ٢٩٤.

(٣١) سورة فاطر، الآية ٤٣.

(٣٢) سورة آل عمران، الآية ١٣٧.

(٣٣) الشهيد محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، ص ٥٣.

(٣٤) انظر: المصدر السابق.

(٣٥) سورة الاعراف، الآية ٩٦.

(٣٦) سورة التوبة، الآية ٣٩.

(٣٧) سورة القصص، الآية ٥.

(٣٨) سورة الحج، الآية ٧.

(٣٩) يذكر الامام الصدر في المدرسة القرآنية الأدوار الثلاثة الاولى، ص ٢٤١، ويفصّلها في بحث مسار الخلافة الربانية على الأرض، ضمن كتاب الاسلام يقود الحياة، ص ١٥١ - ١٥٦. كما يفصّلها تلميذه السيد كاظم الحائري في بحثه: «سنن التاريخ» المنشور في مجلة الحوار الفكري والسياسي، العدد ٣٠ - ٣١، آب ١٩٨٥. أما دور العدل فيذكره السيد كاظم الحائري في القسم الثاني من بحثه المذكور، مجلة الحوار الفكري والسياسي، العدد ٣٢، تشرين الاول ١٩٨٥، ص ٤٠.

(٤٠) بلغ عدد المؤسسات المتخصصة بالدراسات المستقبلية في الولايات المتحدة الامريكية وحدها حتى عام ١٩٦٧ حوالي (٦٠٠) مؤسسة.

انظر: عواطف عبد الرحمن، الدراسات المستقبلية، مجلة عالم الفكر، المجلد ١٨، العدد ١٤، يناير - مارس ١٩٨٨.

(٤١) من أفضل ما كتب في هذا المجال باللغة العربية، العدد الخاص الذي خصصته مجلة الفكر العربي عن الدراسات المستقبلية، العدد ١٠، آذار - نيسان ١٩٧٩، وكذلك العدد الخاص لمجلة عالم الفكر، المجلد ١٨، العدد ٤، يناير - مارس ١٩٨٨، وبعض الدراسات التي نشرتها مجلة المستقبل العربي في أعداد مختلفة، وكتاب نحن والمستقبل لقسطنطين زريق، وكتاب المنهج في البحوث المستقبلية لناهد صالح، وبحوث ندوتي وزارة الاوقاف الكويتية حول الاسلام والمستقبل وبعض كتابات الدكتور فهمي جدعان والدكتور المهدي المنجرة وغيرها.

(٤٢) سورة الانسان، الآية ٣٠.

(٤٣) سورة الرحمن، الآية ٢٩.

(٤٤) سورة النجم، الآية ٣٩.

(٤٥) سورة يونس، الآية ٤٤.

الفصل الرابع

الفقيه والمثقف:
اشكالية وعي التراث والعصر

قضية الآفاق الثقافية واتجاهات الوعي لدى كل من الفقيه والمفكر والمثقف الاسلامي، لا تزال تشغل أصحاب الاهتمام والاختصاص في الساحة الاسلامية؛ بالنظر لحساسية نتائجها وخطورتها؛ لأنها تدخل في تحديد جانب كبير من مصير الامة الاسلامية، حاضراً ومستقبلاً.

إطار الموضوع

يمكن تقسيم هذه القضية الى ثلاثة محاور رئيسية:

١ ـ اتجاهات الوعي لدى كل من الفقيه والمفكر والمثقف، أي الجانب النظري في المسألة الثقافية.

٢ ـ التخصصات والادوار الاجتماعية لكل من الفقيه والمفكر والمثقف، أي جانب الممارسة والتطبيق في المسألة الثقافية.

٣ ـ علاقة تلك الاتجاهات والتخصصات والادوار بعضها ببعض، وأسس التكامل بينها واطره.

هذه المحاور، افرزت ـ من جهتها ـ مجموعة اشكاليات، أهمها:

أولاً: بعض الفقهاء الذين لا يعون العصر، ولا يعالجون قضايا الواقع، أو يعالجونها بأساليب لا تأخذ تحولات الموضوعات وظروفها الزمانية والمكانية بنظر الاعتبار.

ثانياً: بعض المفكرين الاسلاميين الذين لا يمتلكون ادوات الاجتهاد، لكنهم يؤسسون وينظِّرون دون أن تتوافر لديهم امكانية الاستنباط من النصوص الشرعية، في مجالات العقيدة والفقه.

ثالثاً: بعض المثقفين الاسلاميين الذين لا يعون التراث وأهميته، ولايمتلكون امكانية الاستفادة منه، لكنهم يعالجون قضايا اسلامية بحاجة الى تخصص أو الى حالة قريبة من التخصص.

ففي الواقع الاسلامي هناك من يتصور بأن التراث الفقهي، والعلوم الاخرى المرتبطة به ارتباطاً وثيقاً، كأصول الفقه وعلوم القرآن وعلوم الحديث وعلوم اللغة، هو محور تخصص الفقيه، وان الفكر المعاصر والتراث الكلامي والفلسفي هو محور تخصص المفكر، وتبقى ثقافة العصر وتياراتها المختلفة هي من تخصص المثقف.

هذا الواقع يعكس نقصاً أساسياً في الرصيد المعرفي والثقافي؛ على اعتبار أن الفقيه الذي لا يعي العصر وتحولاته؛ لا يمكنه معالجة قضاياه معالجة تنسجم مع الواقع. والمفكر الاسلامي الذي لا يمتلك ادوات الاستنباط، أي القدرة على فهم النص المقدس والتراث الفقهي والعلوم المرتبطة به؛ لايمكنه التنظير والتأسيس الفكري في مختلف المجالات. والمثقف الاسلامي الذي لا يعي التراث وعلومه ولا يقدر على استيعابه؛ لايمكنه ممارسة دوره الحقيقي في النقد والتغيير والتوعية.

وفي قبال ذلك، هناك من المهتمين من يقول بضرورة اتخاذ اجراء احترازي، لاقتلاع جذور النقص من أساسها. ويتمثل هذا الاجراء في إدخال تعديل على مفاهيم ومصطلحات كالفقيه والمجتهد والمفكر والخبير والمثقف... الخ، واضافة قيود موضوعية وشروط جديدة لها. فمثلاً وعي العصر وثقافاته وتحولاته، وفهم قضايا المجتمع وحاجاته في مختلف المجالات، الى مستوى القابلية الكاملة على تحديد مصالح المجتمع، هي من شروط اطلاق لقب فقيه أو مجتهد على المتخصص في العلوم الدينية. والقدرة على فهم النص والتراث فهماً علمياً والإفادة منهما في بناء النظرية، الى مستوى يقترب من الاستنباط، هي من الشروط التي يجب توافرها في المفكر الاسلامي. ووعي التراث واستيعاب علومه، بمقدار فهمها، وليس التخصص فيها، هي من شروط اطلاق لقب مثقف اسلامي على أي مثقف.

هذه الاشكاليات نستنطقها عبر أربعة محاور مستقلة:

الأول ـ مصطلحات الفقيه والمفكر والمثقف، واشكالية التفكيك بينها (المدخل).

الثاني ـ اشكالية وعي التراث والعصر لدى الفقيه والمفكر والمثقف (جانب النظرية).

الثالث ـ اشكالية التخصص والادوار (جانب الممارسة).

الرابع ـ اسس التكامل واطره (المعالجة).

المصطلحات واشكالية التفكيك

قد يثار سؤال معرفي حول دوافع وأسباب الفصل والتفكيك في المصطلح بين المثقف من جانب، والفقيه والمفكر من جانب آخر، في تناول مجمل الاشكاليات وعنونتها؛ على اعتبار أن المدلول المعرفي العام لمصطلح المثقف يشتمل على

الفقيه والمفكر أيضاً. وعلى حد تعبير بعض علماء الاجتماع من أن مصطلح المثقف يستوعب جميع منتجي الافكار وناشريها وحملتها ومستهلكيها، بمن فيهم علماء الدين والادباء والكتاب والاعلاميين والفنانين، بل وجميع خريجي الجامعات والمتعلمين تعلماً مرموقاً. ولكن لجوءنا الى الفصل له أكثر من سبب ودافع موضوعي، يرتبط مباشرة بواقعنا الاسلامي؛ إذ أن المدلول العام لمصطلح المثقف ـ اذا ما طبقناه على الفقيه والمفكر ـ يواجه اشكاليات تخصصية واجتماعية، وربما دينية، في الواقع الاسلامي. ودراسة الاشكاليات ومعالجتها ـ مهما كانت ـ يجب أن تنطلق من البيئة والواقع اللذين يحكمان الاشكالية، دون اللجوء الى استعارة معادلات أو مفاهيم ومصطلحات من بيئات اخرى، وإن اطلق عليها اصحابها صفة العلم والمعرفة. من هنا كان ضرورياً اعتماد المداليل الخاصة، المنبثقة من الواقع، والتي تضع فروقات واضحة على مستوى المفهوم والاصطلاح والمعنى بين كل من الفقيه والمفكر والمثقف، وتقسّمهم الى ثلاث فئات.

وربما نستطيع أن نستفيد من قول الامام علي (ع): «الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع أتباع ناعق...» [1]، في تأكيد واقعية الفصل بين الفقيه والمثقف، والبعد التاريخي لهذا الفصل. فالامام (ع) يفرّق هنا بين العالم الرباني (الفقيه) والمتعلّم (المثقف).

هذا التقسيم له حضور مشهود في تاريخنا الاسلامي، حتى أنه أخذ يتبلور ويأخذ شكلاً شبيهاً بالقانون الاجتماعي. فبعد ظهور المذاهب الفقهية والكلامية، حصل الانقسام بين الفقهاء والمتكلمين والامراء. ثم تبلور التفكيك في فئات العلماء والمثقفين، بعد الهزات الاجتماعية والآيديولوجية والعلمية التي عُرِّض لها العالم الاسلامي، جراء الانقسام الواضح بين العلوم العقلية والعلوم النقلية، فضلاً عن الانقسام بين مجموع العلوم النقلية نفسها ومجموع العلوم العقلية أيضاً، فظهرت فئة الفقهاء، أمثال عبد الله بن أباض وأبي حنيفة النعمان وزرارة بن أعين، وفئة المتكلمين، كواصل بن عطاء وهشام بن الحكم والاشعري، ثم فئة الفلاسفة

الموسوعيين، كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وفئة علماء الطبيعيات، كجابر بن حيان والبيروني والرازي، وفئة المؤرخين وأصحاب المغازي، كابن الاثير، وفئة الادباء والكتاب الموسوعيين، كالجاحظ وأبي حيان التوحيدي، وفئة اللغويين، وفئة الشعراء، والمفسرين، ورواة الحديث... الخ.

وعلى وفق ذلك، أمكن تقسيم هذه الفئات الى ثلاث طبقات رئيسة:

١ ـ طبقة الفقهاء، وتضم فئتي المحدِّثين والفقهاء (المجتهدون وأصحاب الفتوى).

٢ ـ طبقة المفكرين، وتضم المتكلمين والفلاسفة.

٣ ـ طبقة المثقفين، كبعض المؤرخين والادباء واللغويين.

بديهي فإن هذا التقسيم لم يكن موجوداً آنذاك، بل لم يكن هناك ما يصطلح عليه الآن بـ «المفكر» و «المثقف». ولكن الهدف من ذكر هذه الفئات التدليل على الحضور التاريخي لعملية الفصل، وعلى ضرورتها موضوعياً بالنسبة الى واقعنا الاسلامي.

وبعد التطورات العلمية المستمرة التي شهدها العالم، وظهور التخصصات، ولاسيما بعد ما عرف بالنهضة الاوربية، وانتقال عدوى العلمنة والتغرب الى عالمنا الاسلامي، والاستقلال المتواصل للعلوم والمعارف عن بعضها: العلوم الدينية، العقلية، الاجتماعية، التطبيقية والبحتة، وحسب عالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" الذي عبّر عن هذا التحول التاريخي الكبير على مستوى العلوم والمعارف بـ «خيبة العالم»، أصبح التخصص وانفصال العلم الواحد عن الآخر واقعاً قائماً (٢).

ولكنهم ـ في الغرب ـ اختزلوا كل تلك المعاني والمداليل المختلفة في مصطلح واحد، أصبح له بعد معرفي، وهو (*Cultured*) الذي ترجم الى كلمة

«المثقف» بعد انتقال المصطلح الى عالمنا الاسلامي، ومعه انتقلت مدالیله وفضاءاته التي تستوعب جميع الفئات الاجتماعية المتخصصة ـ علمياً ـ والمتعلمة.

تحديد المفاهيم

من خلال ما سبق، تبرز ضرورة تحديد مفهوم المصطلحات التي احتواها العنوان، لفهم المراد منها هنا، لأنها تكاد تكون عائمة ـ احياناً ـ أو تستخدم استخدامات خاصة في بعض المدارس الفكرية والثقافية؛ لاختلاف تعريفاتها ومفاهيمها من مدرسة الى اخرى، بل ـ أحياناً ـ من كاتب الى آخر.

التعريفات الخاصة التي تطرح هنا، ربما يكون جانب منها مجازياً، ولكن القاعدة هي أن المصطلحات كثيراً ما تبدأ مجازية ثم تنتهي حقيقية:

الفقيه، هو متخصص في الفقه الاسلامي وصاحب رأي في أحكامه، أي أنه قادر على استنباط الحكم الشرعي من مصادر التشريع، من خلال فهم النصوص المقدسة والمراد منها فهماً علمياً دقيقاً خاضعاً للقواعد المثبتة في علوم القرآن (تفسير آيات الاحكام، الناسخ والمنسوخ وغيرهما). وعلوم الحديث (الدراية، الرجال وغيرهما) وعلم اصول الفقه، إضافة الى علوم اللغة العربية، ثم استخراج الاحكام الشرعية التي تستوعب جميع مجالات الحياة. واصطلاح المجتهد يرادف اصطلاح الفقيه، رغم أن بعض المتخصصين يعطي للفقيه دائرة أوسع وأكثر عمقاً في التعامل مع الفقه. والفقيه هو مشروع مرجعية دينية في الفتوى. ولاية وقيادة للأمة. ومن هنا، فالفقهاء هم مراجع الامة وقادتها في الدين والدنيا.

المفكر، متخصص في الفكر الاسلامي، وصاحب رأي في مجالات العقيدة وعلم الكلام والفكر المقارن، من خلال تعمقه في الافكار الاخرى، ولا سيما المعاصرة، ويمتلك القدرة على تحليلها ومحاكمتها، والتأسيس للأفكار

والنظريات الاسلامية الجديدة. فالمفكرون هم نخبة الامة ومن منظري حركتها في الحياة.

أما المثقف الاسلامي فهو المطّلع ـ الى حد الاستيعاب ـ على الواقع وتطوراته وتياراته الاجتماعية والفكرية والثقافية والعلمية. وهو لا يمتلك رأياً فقهياً أو فكرياً ابداعياً خاصاً به ـ تمييزاً له عن الفقيه والمفكر ـ بل أنه يحمل الأفكار ويستهلكها وينشرها ويشرحها في هذين المجالين، أي أنه يتحرك في إطار مرجعية علمية وفكرية، تحركاً واعياً وهادفاً وتكاملياً. والمثقف نوعان:

ـ موسوعي، وهو الملم بأكثر من مجال ثقافي، كالكاتب والصحافي والأديب... الخ.

ـ تخصصي، وهو المتخصص في أحد العلوم الانسانية، كالاجتماع، والسياسة... الخ.

وتأكيد مصطلح «المثقف الاسلامي» وليس المثقف «المسلم» هنا، هدفه التفريق في المدلول والمفهوم والدور بين المثقف الذي يمتلك هوية ثقافية معيّنة، وينتسب للاسلام وراثياً، فلا يشكل الاسلام بالنسبة له هوية آيديولوجية، أي أن كلمة «المسلم» هنا لها بعد اجتماعي وقانوني فقط. وبين المثقف الذي يتبنى الاسلام نظاماً حياتياً متكاملاً، ويشكّل الاسلام بعداً آيديولوجياً في شخصيته، ويتحرك اجتماعياً وثقافياً على وفق هذا الانتماء. وبناءً على ذلك، فالمثقفون الاسلاميون هم طليعة الامة والجهاز التنفيذي لحركتها.

والعصر ـ كمصطلح احتواه العنوان أيضاً ـ هو الحاضر الراهن، بمحدداته الزمانية والمكانية، وتحولاته ومتغيراته وحقائقه وثقافته، ومعارفه وعلومه، وهو يرادف «الواقع» أو «الزمكان».

الفقيه ووعي العصر

وعي التراث ووعي العصر، ثنائية بارزة، علـى مسـتويين نـظري وعـملي، تشكل جزءاً من تناقضات الواقع، التي تعيق مشروع النهوض والتنمية الشـامل. ورغم ان الامة بمختلف قطاعاتها تعاني من ضغط هذه الثـنائية، إلاّ أنـها عـلى مستوى بعض فقهاء الامة ومفكريها ومثقفيها، تشكل أزمة حقيقية؛ لانهم محور حركة الامة ـ كما تقدم ـ

ان اشكالية وعي الفقهاء لعصرهم، تتمظهر في حصر بعض الفقهاء اهتماماته في زاوية العلوم المعهودة في الجامعات الدينية، أو التراث العلمي الديني بـتعبير آخر؛ فيكون ذلك محور اختصاصه وثقافته. وحين يرى هـذا البـعض أن الفـقه ومايساعده من علوم اخرى في استنباط احكامه هو اختصاص الفقيه، وهو محور حاجاته الثقافية الاصلية، كما هو الحال مع أي مختص آخر كالفيزيائي والطبيب والمهندس، فلا يجد حاجة الى أية ثقافة من نوع آخر، عصرية أو غير عصرية، كالثقافة العلمية (العلوم البحتة والتطبيقية) والثـقافة الاجـتماعية، والاقـتصادية، والسياسية، والأدبية، بل وحتى الفلسفية. واذا اكتسب الفقيه ثقافة معينة في هذه المجالات فذلك يشكل اهتماماً شخصياً محضاً، أو ترفاً ثقافياً لا علاقة له بكونه فقيهاً [٣]، بل ربما يعتقد بعضهم أن هذه الاهتمامات تصرف الفقيه عن تخصصه الحقيقي، وتشتت ذهنه، وتفقده العمق الفـقهي المـطلوب؛ إذ أن هـذا العـمق أو الغوص المتواصل في قضايا الفقه ومسائله المتشعبة، واشكالاته وفرضياته، هي التي تحفظ للفقيه مقامه العلمي، وتكسبه ملكة الاجتهاد المطلق والقابلية عـلى حل أعقد المسائل الفقهية والاصولية.

وفي المقابل يعتقد آخرون بأن هذا اللون من التخصص قد يخلق عمقاً فقهياً في المجالات الفردية والعبادية، أو سائر المسائل التقليدية التي ستبتعد عن حركة الواقع بمرور الزمن، فتتحول المسألة الشرعية ـ نتيجة لذلك ـ الى حكـم عـام،

ويبقى على المكلف تطبيقه على موضوعاته. وربما يحوّل هذا التبحر وعلومه والتخصص فيها، الى هدف بذاته، كسائر العلوم النظرية، وليس وسيلة لقيادة الحياة، ويخلق متخصصاً في الفقه، وليس فقيهاً، بالمعنى الذي يجعله يمتلك موقع المرجعية في الحياة، وهو الموقع الذي يفرض الانفتاح على حاجات العصر ودخول عالم التحديات بمختلف مستوياته ومجالاته، والمعرفة بالواقع، وفهم حاجات المجتمع، وإدراك الموضوعات ادراكاً كاملاً، مع الاخذ بنظر الاعتبار تحولاتها وتغيّرها من مكان الى آخر ومن زمان الى آخر. أو بتعبير آخر: أن «وعي العصر»، هو الذي يمكّن الفقيه من تحديد مصالح المجتمع الاسلامي الجديد، وهذا التحديد هو الذي يجسد مقاصد الشريعة، حتى أن الامام الخميني بقوله: «لو كان هناك شخص أعلم من ناحية العلوم المعهودة في الحوزات، ولكنه لايستطيع تحديد مصلحة المجتمع.. فهذا الشخص ليس مجتهداً في المسائل الاجتهادية والحكومية» (٤)، اعتبر القابلية على تحديد مصالح المجتمع شرطاً في الاجتهاد الجديد. وبما أن المسائل الاجتماعية تشتمل على النسبة الأكبر من أبواب الفقه، فهذا يعني أن الفقيه المجتهد في القضايا الفردية والعبادية، وعموماً المسائل الفقهية المتوارثة عبر الأزمان، يعدّ ـ حسب رأي الامام الخميني ـ مجتهداً فاقداً لبعض شرائط المرجعية القيادية للامة، وإن تحققت أعلميته في تلك المسائل.

وفي مجال المسائل الفقهية التقليدية، كأحكام الطهارة والمياه والنجاسات والصلاة والصيام، وعموم العبادات، والمكاسب والبيع والمرابحة والربا والمضاربة والنكاح، وعموم العقود، ثم عموم الايقاعات، من طلاق وعتق وغيرهما، وكذلك أحكام الإرث والقضاء والحدود والقصاص والديات، في هذا المجال، يلاحظ أصحاب الرأي الثاني أن هناك المزيد من التأكيد والتركيز والتعمق في المسائل

الشرعية نفسها التي أشبعها فقهاؤنا بحثاً وتمحيصاً ونتائج، خلال مئات السنين، ويستدلون على ذلك بالموسوعات الفقهية والأصولية وكتب الفتاوى والاحكام الشرعية (الرسائل العملية) الحديثة، والتي تتشابه في منهجها وعرضها ومعظم مادتها واستدلالاتها مع ما صدر خلال الألف سنة الماضية. في حين تنحصر الجهود حيال معالجة القضايا الجديدة التي باتت مساحاتها تتضاعف وتتضخم باطراد وبشكل يومي، وفي مقدمتها المسائل الجديدة للمجتمعات المسلمة، ولمجتمع الدولة الاسلامية، أو النظام الاجتماعي الاسلامي بكل أبعاده السياسية والاقتصادية والثقافية والامنية والدفاعية والتكنولوجية والعلائقية... الخ، وهي المسائل التي يفترض أن تتركز عليها الجهود. يقول الامام الخامنئي بهذا الشأن: «الفقه الاسلامي ليس عبارة عن الطهارة والنجاسة والعبادات، وإنما تشتمل فروعه على جميع جوانب حياة الانسان، الفردية والاجتماعية والسياسية والعبادية والعسكرية والاقتصادية، الفقه هو الذي يدير حياة الانسان» (٥).

بل ويعتبر ذلك قصوراً في فهم المسلمين لدينهم العظيم، الذي جاء لتنظيم حياة البشرية كافة، وبمختلف أبعادها، ويجيب على كل تساؤلاتها، ويلبي جميع حاجاتها، ويمنحها سعادة الآخرة عبر سعادة الدنيا: «نحن لم نفهم الدين جيداً حتى الآن، فلابد أن نستخرج منه الافكار الجديدة التي لم نطّلع عليها بعد... وليس من المعقول أن الدين هو هذه الخطابات فقط... إنّ الدين أكثر من ذلك» (٦).

وعند هذه النقطة نعود الى القول بأن وعي العصر وثقافاته وحقائقه وتحولاته، هو مقدمة تلك الانطلاقة الجديدة، بل هو أساس الاجتهاد والتنظير الفقهي في مجال الحاجات الاجتماعية الجديدة. ومن خلاله يمكن للفقيه فهم موضوعات الاحكام المختلفة فهماً واقعياً وميدانياً وحسياً، مقدمة لاصدار الحكم الشرعي، الأكثر التصاقاً بالحقيقة (الدين).

الفهم الواقعي والعصري لموضوعات الاحكام قد يظهر على حالتين:

١ ـ فهم الموضوعات المتحولة والمتغيرة، والتي كانت لها أحكام سابقة، وفهم طبيعة التحول والتغيير.

٢ ـ فهم موضوعات الحوادث الجديدة الواقعة، وعموم المستجدات، وفي مختلف المجالات.

والغرض من ذلك الفهم الجديد اصدار الاحكام الشرعية الموافقة له، والتي يفترض أن تكون جديدة أيضاً؛ إذ تبقى الغاية من الاحكام الشرعية تحقيق مقاصد الشريعة، فلربما لن تتحقق هذه المقاصد من الحكم السابق للموضوع، بعد التحولات الزمانية والمكانية فيه، أو تغير الظروف التي أدت الى ذلك الحكم، فلابد هنا من حكم جديد مناسب. ويؤسس الامام الخميني لهذا الاتجاه الاجتهادي بقوله: «القضية التي كان لها حكم معين في السابق، يمكن أن يكون لها في الظاهر حكم جديد، فيما يتعلق بالعلاقات التي تحكم السياسة والاجتماع والاقتصاد في نظام ما، بمعنى أن نتيجة المعرفة الدقيقة في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية تحوّل الموضوع الاول ـ الذي لم يتغير في الظاهر ـ الى موضوع يستلزم حكماً جديداً بالضرورة» (٧).

هذا الاتجاه الاجتهادي الذي أطلق عليه بعض الفقهاء «تحول الاجتهاد»، يقوم على أساس تغيّر الزمان والمكان والظروف في شتى مجالات الحياة، والذي يستتبع حدوث موضوعات جديدة، أو تغيّر في أصل الموضوعات أو خواصها الداخلية والخارجية، كلّها أو بعضها. والنتيجة تغيّر أدلتها الشرعية، أو تغيّر فهم الفقيه للموضوعات السابقة، أو فهم الفقيه للدليل. وبكلمة اخرى: عدم البقاء على حكم موضوع معين عند تغير بعض خواصه، أو تغير الظرف الذي أدى الى ذلك الحكم، ولا سيما في الموارد التي ليس فيها نص (٨).

فالمتغير هنا ليس حكم الشرع، بل المتغير هو موضوع الحكم؛ لان الموضوع يتقوم بمجموعة القيود المأخوذة فيه، فإذا انتفت تمام هذه القيود أو بعضها انتفى الموضوع؛ لان «المقيد عدمٌ عند عدم قيده» كما قرر ذلك علماء اصول الفقه (٩)، وبذلك يتبدل الحكم تبعاً لتبدل الموضوع. فمرور الزمان واختلاف المكان وتغير الاوضاع، وتجدد التقاليد والاعراف، لا تغير الاحكام الشرعية؛ على اعتبار ان «تحوّل الاجتهاد» يؤدي الى عرض الجديد في الحياة على الفقه، ثم يخضعه للشريعة، وليس العكس، أي «تحوّل الاحكام»، الذي تكون نتيجته عرض الفقه على الجديد في الحياة، ثم اخضاع الشريعة للحياة (١٠)، أو بكلمة اخرى: «تفصيل الشريعة على مقاس العصر» (١١).

ومما لاشك فيه ان وعي التحولات والمتغيرات واكتشاف الموضوعات الجديدة، ثم ترتيب الأحكام الشرعية عليها، ليست مهمة أيّ متعلم، أو أي مثقف مسلم، مهما بلغ مستواه الثقافي، لأنها تدخل في صلب اختصاص الفقهاء دون غيرهم، وتعبِّر عن فهمهم التخصصي واستنباطهم.

ومن النماذج البارزة لتطبيق اتجاه التحول في الاجتهاد، الاحكام الشرعية الجديدة لموضوعات سابقة متحولة في قيودها وشرائطها وظروفها، والتي عبّرت عن وعي الفقهاء (المجددين المعاصرين) لعصرهم:

١ ـ جواز بيع الدم وشرائه، ولم يكن جائزاً.

٢ ـ جواز تشريح الميت.

٣ ـ جواز بيع أعضاء جسم الانسان وشرائها، وزرعها في جسم انسان آخر، مع أن انفصالها عن الجسم السابق يحوّلها الى «ميتة».

٤ ـ جواز صناعة التماثيل، باعتبارها لوناً من ألوان الفنون الجميلة.

٥ ـ جواز تنظيم النسل.

٦ ـ جواز تأميم الانفال (الغابات، البحار، المعادن... الخ) وتقنين التصرف بها من قبل الدولة.

٧ ـ تقنين التصرف بالأراضي، حتى البوار منها، من قبل الدولة (١٢).

وبالطبع لابد من الاخذ بنظر الاعتبار الاغراض المحددة لهذه الموضوعات، كأغراض بيع الدم وتشريح الميت وزرع الاعضاء وتحديد النسل وغيرها؛ فهي جائزة ومشروعة بحدود أغراضها، وليست جائزة بالمطلق، كما نص على ذلك الفقهاء.

تعامل المثقف الاسلامي مع التراث

اتهامان متناقضان يواجهان المثقف الاسلامي على صعيد الوعي، فالخطاب العلماني يتهمه بأنه تراثي عقلاً وخطاباً وحركة، ويعيش الماضي بكل تفاصيله، في حين يتهمه آخرون بأنه عصري وسطحي عقلاً وخطاباً وحركة، ويعيش قطيعة مع أسسه.

ولكل من الاتجاهين (العلماني والآخر) منطلقاته، فهما ـ وإن أخطئا في تشخيصهما ـ الاّ أنهما لم ينطلقا من فراغ على العموم، ولعل مردّ ذلك الى طبيعة تعامل أكثر المثقفين الاسلاميين مع التراث، وهو تعامل يشوبه الارتباك وعدم الوضوح في الرؤية، ومعادلته العلاقة الهامشية وغير المنهجية. فتكون النتيجة اما اسلامياً جامداً على التراث دون وعي حقيقي بالعصر، أو اسلامياً (عصرياً) مصاباً بنوع من الانفلات الفكري والثقافي. وهذا المستوى من العلاقة هو أحد أهم أسباب أزمة المثقف الاسلامي في هذه المرحلة. في حين أن بعض المثقفين الاسلاميين الذين تعاملوا بعمق ومنهجية مع التراث، استطاعوا أن يعيشوا توازناً رائعاً في أساليب تفكيرهم ورؤيتهم وينتجوا خطاباً اسلامياً واعياً وأصيلاً.

ان المراد من التراث هنا هو التراث الاسلامي، أي العلوم والمعارف الأساسية

التي تدخل في فهم «النص المقدّس»، وتبنى على أساسها المعتقدات والنظريات والأحكام الشرعية، وهي العلوم التي أسسها السلف الصالح، ثم تبلورت وأخذت شكلها الحالي عبر قرون طويلة من البحث والتأمل والتصنيف، وتخصيصاً علوم القرآن الكريم وعلوم الحديث الشريف. وعلى أساس من هذه العلوم تبنى العقائد والنظريات والأحكام، التي يستوعبها علمان كبيران: هما: الكلام (العقيدة) والفقه (الشريعة). إضافة الى علوم اخرى مساعدة، كعلم اصول الفقه وعلم المنطق وعلوم اللغة العربية. وهذه العلوم هي المساحة القابلة للتحول والتجديد. في حين أن النص المقدس (القرآن الكريم والصحيح من السنة الشريفة) ليس جزءاً من التراث؛ لأن النص هو الثابت بالمطلق في الماضي والحاضر والمستقبل، والذي لا يخضع لظروف الزمان والمكان [١٣]. ويتضح من خلال ذلك ان التراث هو قوام حضارتنا في الماضي، وأساس هويتنا في الحاضر، ومنطلق نهوضنا المستقبلي.

والتعامل الانفعالي الهامشي لمعظم المثقفين الاسلاميين مع هذا التراث، ظهرت نتائجه في خطابهم الذي يشكل جزءاً أساسياً من الخطاب الاسلامي الحديث، وظرت نتائجه أيضاً في فكرهم الحركي، وأخيراً في الواقع الاسلامي المعاصر عموماً، مسبباً في انحراف بعضهم فكراً أو سلوكاً، وبروز القلق العقيدي والفكري لدى آخرين، أو إلغاء الكثير منهم من قبل أصحاب الاختصاص.

وعدم اهتمام المثقف الاسلامي بتراثه، بل والقطيعة معه ـ أحياناً ـ عزّزه الانفعال في مواجهة الخطاب العلماني والغربي الذي يتهمه بـ (السلفية) و (الماضوية) و (الاصولية) و (اللاعقلانية) و (الجمود) و (التخلف)، وبكلمة واحدة: يتهمه بمقاطعة العصر وثقافاته وتحولاته، ورفض الواقع وحيثياته، مما تسبب في لهاث بعضهم وراء تشرّب معاني كلمة (المثقف) لدى المتغربين والعلمانيين. فكانت النتيجة أن أصبحت أشهر المناهج والنظريات والاسماء المعاصرة، وآخر المصطلحات الوافدة والهموم اليومية، والمشكلات الثقافية الآنية، هي الشغل الشاغل لهذا البعض، بقصد أو بدونه، ثم يضيفون لهذه الهموم قدراً

من المعالجات الاسلامية.

بل يحاول مثقفون اسلاميون آخرون (كتّاب أو صحفيون أو أكاديميون أو سياسيون) التأسيس لنظريات اسلامية في مجالات تخصصية، وتحديد موقف الشريعة منها، ووضع معالجات اسلامية لقضايا واشكاليات فكرية وواقعية ملحّة. في الوقت الذي تستدعي هذه الحالات وعياً منهجياً للتراث الاسلامي، يفتقر اليه المثقف المسلم غالباً [١٤].

اقتران حركة المثقف بالعلم بالتراث

اقتران حركة المثقف الاسلامي بالعلم وبوعي التراث الاسلامي، ضرورة ملحة بكل المعايير. يقول الرسول الاعظم (ص): «من عمل على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح» [١٥]. كما يقول الامام محمد الباقر (ع): «لا يُقبل عمل الّا بمعرفة» [١٦]. والعلم والمعرفة المقترنان بالعلم والحركة والفعل، كما ورد في الحديثين الشريفين، ليسا مطلق العلم والمعرفة، كما يتبيّن من أحاديث اخرى، بل هما العلم الديني والمعرفة الدينية تخصيصاً، كما يشير الى ذلك ما يروى عن الرسول (ص): «إنما العلم ثلاثة: اية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة، وما خلاهن فهو فضل» [١٧]. هذا المبدأ الشرعي (وجوب اقتران حركة المثقف الاسلامي بالعلم الديني) له معايير مصداقية عديدة مستلة من الواقع، وهي تمثل ضرورات لا مناص منها أبداً:

١ ـ الاستقامة على الدين وعدم الانحراف عنه. يقول الامام علي (ع): «لاترتابوا فتشكّوا، ولا تشكّوا فتكفروا... وان من الحق ان تفقّهوا». فالارتياب هو مدخل الشك والانحراف والكفر، وبكلمة اخرى الابتعاد عن الحق والحقيقة. في حين أن التفقه هو الموصل الى الحقيقة. وغير بعيد عن أحد، المصير المؤلم الذي انتهت اليه بعض الجماعات ذات البدايات والمنطلقات الاسلامية. فقد كان من أبرز أسباب انحرافها، ضعف الثقافة التراثية والعمق الاسلامي العلمي لمؤسسيها

وقادتها، ولا سيما الشباب منهم، إذ قرأوا الاسلام قراءة سطحية هامشية، ومن خلال بعض الكتابات الثقافية والفكرية المعاصرة السائدة، ثم اسسوا ونظّروا لعملهم في ضوئها. وكانت النتائج أن وضعوا أنفسهم في أقصى يسار الاسلام أو أقصى يمينه، فتطرّفوا في الانفتاح على العصر والآخر وأفكارهما وسلوكياتهما، وتشرّبوا منها، أو تطرفوا في الانغلاق على الواقع والعالم، وتحنّطوا في أطر الماضي. ومن النماذج في هذا المجال الجماعات التي بدأت اسلامية نقية، أو كان أفرادها أنقياء قبل التأسيس للجماعة، ثم انتهوا الى اسلاميين ـ ماركسيين، أو اسلاميين ـ قوميين، أو اسلاميين ـ ليبراليين، أو اسلاميين ـ سلفيين.

وقد لفت نظري وأنا أقرأ مذكرات أحد قادة الجمهورة الاسلامية، تقييمه لعناصر إحدى الجماعات التي انتهى بها المطاف الى الانحراف الشديد، بل والى ارتداد وكفر قسم منهم، وقد عاش معهم في زنزانة واحدة في العهد السابق، وعرفهم عن قرب، فكان يمتدح فيهم الحماس والاخلاص والنقاء، وهم شباب في العشرين من عمرهم، معظمهم جامعيون أو خريجو جامعات، ولكنه ـ في الوقت نفسه ـ كان يخشى كثيراً من ضعف ثقافتهم الدينية، وانفتاحهم على الثقافة العصرية دون حصانة علمية وثقافة اسلامية أصيلة، فكانوا ـ مثلاً ـ يجتهدون في امور عقائدية تخصصية، وينظّرون لقضايا فكرية أو لحركتهم في الواقع أو لعلاقاتهم بالآخرين، ويعطون لكل ذلك عناوين اسلامية، لكنه ـ كما يقول ـ اجتهاد وتنظير مفتقر الى أبسط المعايير العلمية الاسلامية والقواعد الشرعية، ومليء بالاشكالات والانحرافات. وأبرز أسباب ذلك ـ حسب ما يقول ـ عدم اطلاعهم المنهجي حتى على واحد من النصوص الاسلامية التراثية والعلمية. بل وتبلغ بهم الجرأة أن يصدروا فتاوى في مسائل فقهية [١٨]؛ فكانت نهايتهم كما ورد عن رسول الله(ص): «من أفتى الناس بغير علم وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك وأهلك»[١٩].

٢ ـ الانسجام مع الموقع والدور، فالموقع التغييري والتبليغي الذي يتبوأه

المثقف الاسلامي في المجتمع، ودوره الطليعي في حركة الامة، يحتمان عليه أن يكون بمستوى متطلباتهما العلمية والثقافية والاجتماعية.

٣ ـ مواجهة تحديات العصر واشكالياته الكبرى، على مستوى الفكر والثقافة، وصولاً الى بناء خطاب اسلامي أصيل ومعاصر في الوقت نفسه، يجيب على تساؤلات الانسان الجديد، ويلبي حاجاته الثقافية. فبدون الانطلاق من التراث الاسلامي، بعد استيعابه واستنطاقه، لايمكن بناء ذلك الخطاب بناءً متكاملاً ومشتملاً على نظريات معمقة في الفكر والحركة، ومعالجات لإشكاليات الفكر (الآخر) وشبهاته، وفي مقدمتها المعاصرة والتحديث والتنمية والمشروع الحضاري [٢٠]. فقد يطالع أحد المثقفين الاسلاميين تفسيراً ـ مثلاً ـ لآية قرآنية معينة في كتاب ثقافي، فإنه إن وجد هذا التفسير قريباً الى ذهنه وقناعته ونفسه، فربما يؤسس عليه حقيقة أو رأيا عقائدياً أو فكرياً معيناً، دون مراجعة للمصادر الاساسية في التفسير، ودون أن يكون على اطلاع بالعلوم القرآنية الأخرى وقواعدها واصولها. وهكذا الأمر بالنسبة للحديث الشريف.

٤ ـ مواجهة محاولات الالغاء، فهناك من المتخصصين من يرى أن المثقف ممنوع عليه الخوض في الموضوعات الاسلامية التي فيها نوع من التخصص، بل وحتى الاقتراب منها أو الكتابة والحديث فيها[٢١]. وهؤلاء ينطلقون من حكم مسبق على المثقف، قد لا يخلو من الموضوعية، ويتلخص في ضعف الوعي التراثي للمثقف، ومن هنا فان القراءة الواعية المتأنية في التراث العلمي والفكري وامتلاك ادواته، ستمكّن المثقف من تجاوز تلك الحواجز، والانطلاق في آفاق المعرفة الاسلامية، دون أية عقبة موضوعية تلغي حركته وتصادر رأيه.

تفقّه المثقف

نفهم من خلال ما سبق، أن الضرورة لا تكمن في فهم الافكار الاسلامية العامة أو الاحكام الشرعية التي يحتاجها المثقف الاسلامي، فهذا المقدار لابد منه

لكل مكلّف، بل الضرورة هي في تفقّه المثقف الاسلامي، إذ «لا خير في دين لا تفقه فيه» [٢٢] كما يقول الامام علي (ع)، أو كما يقول الامام الصادق (ع): «ليت السياط على رؤوس أصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام» [٢٣]. ولكن في الوقت نفسه لايعني تفقه المثقف الاسلامي أو وعيه للتراث السعي لبلوغ مستوى القابلية على الاستنباط والتخصص في العلوم الاسلامية، أو الانخراط في سلك الدراسات الشرعية وارتداء زيه، رغم أنه طموح مشروع وغير مستحيل، كما لايعني أن يعيش المثقف التراث بكل تفاصيله، جامداً على نصوصه وغارقاً في شكلياته، بل الأصل هو قراءة مكوناته قراءة منهجية، واستيعابها الى مستوى الفهم الجيد والقابلية على التحاور والاستنطاق، كمعرفة آلية الاستفادة من الآية القرآنية، من خلال فهم علوم القرآن، ومعرفة المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ، أو معرفة كيفية الاستشهاد بالحديث الشريف، واعتماده في فكرة أو موقف، ولا سيما في القضايا التي تشتمل على أبعاد فقهية وعقائدية تبنى على القطع، والتفريق بين الحديث المسند والمتواتر والضعيف، ومستويات اعتماد خبر الواحد وغيرها. أو تقرير الموقف العقائدي من قضية معينة، فكرية أو سياسية أو سلوكية. فهذه المحاور وغيرها تستدعي استيعاب الكثير من النصوص العلمية المثبتة في كتب علوم القرآن والحديث والكلام والرجال والفقه واصول الفقه والمنطق واللغة العربية، اضافة الى السيرة والتاريخ والفلسفة والاخلاق وغيرها.

يبقى أن هناك عقبة تواجه المثقف الاسلامي في هذا المجال، وهي صعوبة فهم النصوص التراثية، بل وصعوبة فهم حتى النصوص الجديدة ـ أحياناً ـ والتي تكتب خصيصاً لطلبة العلوم الدينية في الحوزات العلمية، وخاصة في علم الدراية واصول الفقه والمنطق والفلسفة وأبواب الالهيات في علم الكلام. وحل هذه المشكلة يقع على عاتق العلماء المتخصصين، ويتلخص في كتابة مناهج جديدة بلغة حديثة وبأساليب تتلاءم والمستوى العلمي العام. وهناك محاولات رائدة في هذا المجال، يمكن الاقتداء بها، كمناهج كلية الفقه في النجف الاشرف، وخاصة

ما كتبه الشيخ محمد رضا المظفر، ومناهج العلوم الشرعية في جامعة الازهر، وكتابات الشهيد السيد محمد باقر الصدر والشهيد مرتضى المطهري، وما صدر عن المجمع العلمي للسيد مرتضى العسكري، وجامعة الامام الصادق في طهران، وجامعتي المفيد والصدوق في قم، والجامعة العالمية للعلوم الاسلامية، وخاصة ماكتبه الشيخ عبد الهادي الفضلي خصيصاً لها، وكلية الاوزاعي في بيروت، والكتب التي صدرت اخيراً بقلم الشيخ جعفر السبحاني (٢٤).

الفقيه والمثقف: تباين المواقع والأدوار

لكل من الفقيه والمفكر والمثقف في الواقع الاسلامي، مواقع وأدوار ثابتة ومتحركة، متباعدة وخاصة أحياناً، ومتقاربة ومتداخلة اخرى، وهي أدوار ومواقع تشتمل على أبعاد واسعة، دينية وعلمية وثقافية واجتماعية ومهنية. أما حقلها الأساس، فهو عملية التغيير الاجتماعي والاجتهاد والتجديد والاصلاح الديني (بمعانيها الواسعة) على صعيدي الفكر والممارسة.

والمواقع وطبيعة الأدوار ومساحات الحركة، تحددها رؤية المدرسة الاسلامية ومفهومها لكل من الفقيه والمفكر والمثقف، والمراد من ذلك: التعريفات والمفاهيم والمصطلحات الخاصة المفصّلة على مقاس الشريعة الاسلامية، وحينها ستكون تلك المواقع والأدوار مختلفة من واقعنا الاسلامي الى الواقع الآخر، وقد تقدم الحديث في بداية الفصل عن المصطلحات والمفاهيم الاسلامية بهذا الخصوص. ومن مجموع ذلك نخرج بنتيجة، وهي أن هذه المواقع والأدوار متكاملة ومتعاضدة، وربما متداخلة أحياناً، رغم أنها تتفاوت وتفترق، بل وتكون لها حدود صارمة في بعض الميادين. وفضلاً عن الأساس النظري لتشريع هذه المواقع والأدوار، فإنها في الواقع العملي تحظى بأهمية كبرى؛ لأنها شبيهة بعملية توزيع الأدوار وتقسيم الاعمال؛ بغية استيعاب الساحة الاسلامية بأكملها، وفي جميع المجالات. فمثلاً: الدور الذي يطلبه الواقع الاسلامي من المفكر ليس نفسه

الذي يطلبه من الفقيه، إذ قد يُكتفى من المفكر التنظير أو صياغة نظريات تأسيسية في مختلف مجالات حركة المجتمع، وخاصة في مجال العلوم الانسانية، كعلم السياسة، وعلم الاجتماع، وعلم القانون، وعلم الاقتصاد، فضلاً عن مجالات أسلمة المعارف الاخرى. في حين أن الفقيه يحدِّد الموقف الشرعي لهذه النظريات، من منطلق المعرفة الكافية بموضوعاتها، كما أنه يقوم بدور عملي باتجاه تسيير المجتمع نحو الموقف الشرعي في جميع مجالات الحياة، تحقيقاً لغايات اللّٰه تعالى في خلق الانسان ودوره على الأرض. أما المثقف، فهو يتبنى موقف الفقيه ونظرية المفكر، ويدرسهما ويشرحهما ويفتش عن تطبيقاتهما ويحوّلهما الى واقع عملي. وهذا ما يفرض وعياً خاصاً في الاتجاه والمستوى لدى كل من الفقيه والمفكر والمثقف؛ إذ ان انسجام حالة الوعي مع الدور المطلوب، هو الذي يحقق الأهداف والغايات ـ كما أسلفنا ـ.

مواقع الفقهاء وأدوارهم

الفقهاء ـ كما في الحديث ـ امناء الرسل وورثة الانبياء، والحكّام على الناس، والحكّام بين الناس، ومراجع الشريعة. وبما أن المفكر والمثقف جزء من الأمة، فهما يتولّيان الفقيه وينقادان اليه، ويأخذان منه الموقف الشرعي على المستويين الفردي والاجتماعي، ويحتكمان اليه.

ان تلك المهام تتطلب من الفقيه:

ـ وعي مصادر الاسلام، الى مستوى القدرة المطلقة على الاستنباط والافتاء.

ـ وعي العصر والحياة، الى مستوى القدرة على تحديد الحاجات الجديدة للفرد والمجتمع، واستيعاب موضوعاتها، وتحديد الموقف الشرعي منها، وباختصار: التجديد الديني وتطوير حركة الفقه والاجتهاد.

ـ الكفاءة الادارية والقيادية، الى مستوى القدرة على التخطيط لحركة

المجتمع، ثم تسييرها وتوجيهها ـ في مرحلة التنفيذ ـ على الصعد كافة.

ـ العدالة في النظر والقول والفعل والتقرير، الى مستوى الابتعاد عن كل مواطن الشبهات، والتحول الى اسوة في التزكية والعبادة والمعاملة.

أي أن للفقيه أدواراً ومواقع متكاملة ومتداخلة:

١ ـ دينية، وتتمظهر في مرجعية الفتوى والتقليد، والدعوة والتبليغ.

٢ ـ علمية، وتتمظهر في التحقيق والتأليف والتدريس.

٣ ـ اجتماعية، وتتمثل في الارشاد والتوجيه والادارة.

٤ ـ سياسية، وتتمثل في الولاية والقيادة.

٥ ـ اقتصادية، وتتمظهر في تنظيم بيت مال المسلمين.

٦ ـ قانونية، وتتمثل في القضاء بين الناس واجراء أحكامه.

ومن أجل تنظيم هذه الادوار، والحيلولة دون حصول أي نوع من أنواع التزاحم بين مساحات عمل الفقهاء، فقد اختصت بعض الادوار والمواقع في واحد أو أكثر من الفقهاء. مثلاً: موقع قيادة الامة وولاية أمرها يستقل به الفقيه المتصدي، الذي تكشف عنه الأمة من خلال أهل الحل والعقد، من بين مجموع الفقهاء الحائزين على شروط الولاية العامة، كالاجتهاد المطلق والكفاءة القيادية والعدالة. وكذلك منصب القضاء العام، فإن الضرورات التنظيمية والادارية تفرض أن تناط مهامها بالعدد الذي تقتضيه الضرورة.

إعادة النظر في بعض مهام الفقهاء

الفقهاء أنفسهم لا يرون فجوات مخلّة في كثير من تلك المواقع والأدوار، خاصة الجانب التقليدي في موقع مرجعية الفتوى، والمواقع العلمية والسياسية والقضائية. ولكنهم يتوقفون ـ غالباً ـ عند ثلاثة أدوار ومهام، ويعملون على إعادة النظر في واقعها:

١ ـ الاجتهاد الجديد:

وهو الاجتهاد المنسجم مع حركة الحياة والعصر؛ أي مايقابل الجانب التقليدي في موقع الافتاء. وننقل هنا كلمة للامام الخميني توضّح خلفية هذا الواقع. يقول: «سيتغيّر الكثير من الطرق السائدة في إدارة امور الناس في السنوات القادمة، وستحتاج المجتمعات الانسانية الى المسائل الاسلامية الجديدة لحل مشاكلها. يجب على علماء الاسلام العظام أن يفكّروا بهذا الموضوع من الآن»[٢٥]. ولا جدال في أن مسألة استنباط الاحكام الجديدة الى مستوى تغطية حاجات الانسان المتجددة ومجتمع الدولة الاسلامية، وتحديد الموقف الشرعي منها، والتجديد في الاجتهاد، هي من اختصاص الفقهاء، بحيث تتوقف وتتعطل اذا لم يقوموا بذلك، بل ربما تنحرف عن مسارها الشرعي. فملاحظة تلك التغييرات والتطورات والتحولات في حركة الحياة، ثم معالجتها فقهياً، مع الأخذ بنظر الاعتبار عاملي الزمان والمكان، وأساليب الاجتهاد الجديد، الى مستوى التغطية الشرعية لجميع حاجات الانسان الجديد ومجتمع الدولة الاسلامية المعاصرة، هو الحل الوحيد الذي ينادي به الفقهاء أنفسهم، وبذلك سيبقى الفقه تخصصاً علمياً، وموقفاً نظرياً، ومنهجاً في العمل، وخطاباً شاملاً، ونظاماً يحكم الحياة. وتكون مهمة الفقيه في هذا المجال تطويع الحياة ـ بكل مجالاتها ـ للشريعة. ويؤكد أحد الفقهاء أن مهمة المجتهد الحقيقي في الوقت الحاضر إحداث تحوّل في واقع الاجتهاد والفقه، في المسائل غير العبادية، أي الاجتماعية، بعد دراسة عناصر الاستنباط ومصادره من جديد. وبذلك «تتجلى شمولية الدين والفقه ومسايرته لمظاهر الحياة المتطورة. ويجب أن نعرف اذا لم تستخدم أصول الاحكام والقوانين الكلية، في الاستنباط ومناطات الأحكام في المسائل غير العبادية، كالمسائل السياسية والاقتصادية والتجارية أو مسائل العلاقات الدولية ومسائل السلطة، فإنه لا يمكن حل كثير من المشاكل، وسيبقى الخلل والنقص واضحين»[٢٦].

ومن جانب آخر، بات الانفتاح على المذاهب الاسلامية الاخرى، والانتفاع من تراثها ونتاجاتها العلمية في المجالات العملية، أمراً ضرورياً في حل كثير من المشاكل الشرعية التي تتعرض لها المجتمعات المسلمة. ويتطلب ذلك توسيع دائرة الفقهاء المتخصصين في العلوم الاسلامية المقارنة، ليس في علم الفقه وحسب، بل في علوم القرآن وعلوم الحديث وعلم الاصول وغيرها.

٢ ـ الحقوق الشرعية والموقف المالي:

القضية الاخرى التي يتوقف الفقهاء عند واقعها، قضية الحقوق الشرعية (الزكاة والخمس وغيرهما). وليس محور البحث هنا مسألة تشريع هذه الحقوق أو مواردها أو مستحقيها، بل المتولّي عليها في عصر الغيبة. ويجمع الفقهاء على أن ولاية التصرّف في الحقوق الشرعية هي للحاكم الشرعي (الفقيه). ولكن.. أي فقيه ؟ كل الفقهاء، أم فقيه بعينه ؟. هذه هي نقطة التوقف. فالموقف الشرعي عند الإمام الخميني والشهيد الصدر وغيرهما من الفقهاء المعاصرين يذهب الى أن الحقوق الشرعية كغيرها من الاموال العامة يعود أمرها الى منصب الحكومة الشرعية المتمثلة بولي الامر، أي الولي الفقيه الحاكم [٢٧]. وهنا يخرج اولئك الفقهاء بنتيجة، وهي أن تنظيم حركة الحقوق الشرعية من الامة الى بيت المال، ومنه الى مستحقيها (الجباية والتصرف)، أي بمعنى الولاية عليها وتوحيد الموقف المالي عملياً، ينحصر في الولي الفقيه الذي ترتضيه الامة إماماً لها بطريقة من الطرق، كما هو الحاصل في الدولة الاسلامية في ايران [٢٨].

٣ ـ حركة التبليغ والارشاد الديني ـ الاجتماعي:

يعتقد الفقهاء المتصدّون بضرورة أن تكون قضية التبليغ والارشاد الديني المباشر للمجتمع لصيقة بالفقيه؛ لأنها تقع في دائرة مهامه الاساس. ويعتقد هؤلاء بوجود خلل واضح في هذا المجال، فمعظم علماء الدين ـ وخاصة اولئك الذين تقدّموا في مراحل الدراسة العليا ـ يرجّحون الاستمرار في الدراسة والتدريس

والتحقيق والبحث، على السفر خارج مدنهم أو بلدانهم للقيام بأعباء التبليغ والارشاد والدعوة، ولو لمدّة محدودة. بل أن بعضهم لا يقوم بهذا الدور حتى في منطقة اقامته، ويعتبر العمل التبليغي مهمة خطباء المنبر وصغار العلماء، ولايتناسب مع مقام عالم الدين الكبير أو الفقيه!، الذي تنحصر مهمته ـ وفق هذا الرأي ـ بالدراسة والتدريس والتحقيق الفردي. حتى بات هذا الاتجاه عرفاً لدى بعض علماء الدين. وبهذا الصدد يقول الامام الخامنئي في معرض حديثه عن اصلاح الحوزة: «أعلمُ أن هناك أماكن وبلداناً كثيرة تحتاج الى مبلغين، ولكننا لانمتلك من المبلغين من هو أهل لذلك... من مختلف بلدان العالم يطلبون مبلغين، ولكننا لانمتلك!... بل يأتون من المدن الايرانية ويطلبون امام جمعة ولكننا لانمتلك! وهذا أمرٌ عجيب!... هذه الحوزة / الجامعة العلمية الدينية / التي تحتوي على أعداد ضخمة، ألا تستطيع تأمين أئمة جمعة ؟!... فليعرض بعضكم عن المرجعية والرئاسة، وينصرف عن التدريس، ويكتفي بحد من العلم والفضل... ان التبليغ وظيفتنا الأولى» [٢٩].

مهام المثقف المسلم

المثقف الاسلامي ـ كما اتضح من مفهومه ـ هو رجل الميدان الذي يعيش المجتمع المسلم بكل تفاصيله، واقعه، حاجاته، سلبياته، همومه، التحديات التي تواجهه على مختلف الصعد، والشبهات التي تسعى لحرفه، فيكتشفها، ويتصدى لها، ويحاول معالجتها بالأساليب المشروعة البنّاءة، التي تعتمد نظرية المفكر والموقف الشرعي الذي يحدده الفقيه.

المدارس الغربية، تحصر ـ عادة ـ ادوار المثقفين بما يلي:

١ ـ دور خدمة السلطة في الأبعاد السياسية والاجتماعية والآيديولوجية والثقافية، أي تسويغ واقع السلطة.

٢ ـ الدور المعرفي العلمي (البعيد عن الاطر الآيديولوجية)، وهو ما يعبر عنه عالم الاجتماع السياسي "سيمور مارتن ليبست" بـ «نهاية الايديولوجية»، حيث يرفض أية علاقة بين المعرفة العلمية المحايدة والانتماء الايديولوجي للمثقف.

٣ ـ الدور الانتقادي، وهو الدور الذي تعبر عنه الفئة المثقفة الانتقادية (*Intelligentsia*)، والتي يقول عنها عالم الاجتماع الالماني "كارل مانهايم": «يجب عليها [أي الانتلجنتسيا] أن تبقى انتقادية لنفسها ولكل الجماعات الاخرى».

ونرى ـ من خلال ذلك ـ أن المثقف محصور بين خيارين: الانتماء، ويعني الانتماء للسلطة تحديداً والآيديولوجية التي تمثلها، واللا انتماء، أي أن يكون المثقف اما علمياً أو انتقادياً. في حين أن هذه الخيارات غير مطروحة في الواقع الاسلامي. فالمقولات التغريبية، من قبيل المثقف النقدي والثقافة الانتقادية، المثقف العلمي المثقفين المسلمين الى تبنّي بعض هذه المقولات، وراح يبحث ـ مثلاً ـ عن دور انتقادي، فينتقد ـ لمجرد النقد ـ كل ما وقع أمام عينيه: المجتمع، التراث، الرموز، المؤسسة الدينية، النظام الاسلامي؛ لكي يقال عنه أنه مثقف (انتلجنتسي)، أو غير منتم، وأنه يمارس دوره الثقافي الحقيقي!. وأخذ آخرون يضعون التصنيفات والمصطلحات والمفاهيم الموجودة في الغرب ذاتها، مثلاً: السلطة الدينية، السلطة الآيديولوجية، السلطة السياسية، السلطة الثقافية، السلطة الاجتماعية، السلطة الاقتصادية... الخ، ثم يحدد موقفه منها كما أفرزته آيديولوجيات الغرب، ويعلن استقلاله عنها جميعاً، ويقوم بنقدها بالدوافع ذاتها، وبالصيغ التي يشير اليها "ريمون أرون"، حين يحصر دور المثقف بثلاثة أنواع من النقد: النقد المنهجي، والنقد الاخلاقي، والنقد الآيديولوجي والتاريخي [٣٠].

«انتلجنتسيا» اسلامية

ربما يعتقد بعضهم أن نقد المجتمعات المسلمة وواقعها، من خلال تشكيل طبقة «انتلجنتسيا اسلامية» حقيقية، هي مهمة المثقف الاسلامي في هذه المرحلة، بهدف نقل المجتمع الى واقع أفضل، أو ـ بكلمة أخرى ـ التصدي بكل عزم وتصميم الى كل المسائل المحرمة «أياً تكون العقبات المتزايدة تدريجياً، وأياً تكون المخاطر والصعاب»!. وحيال ذلك، تفرض المقدمات الضرورية التالية نفسها على عملية النقد بمضمونها الاسلامي:

ـ عدم تجاوز المجالات المقدسة عند النقد، ومراعاة ظرفي الزمان والمكان، والاطر الشرعية والاخلاقية، والمصلحة الاسلامية العليا؛ فالنقد يكون حراماً أحياناً، واخرى واجباً أو مستحباً، بهدف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي البناء والتغيير نحو الافضل.

ـ انسجام النقد والتقويم مع واقع المثقف، أي انه يبدأ بميدانه الأول (النفس)، ثم يتحرك في حدود تخصّصه وثقافته.

ـ انتماء المثقف الاسلامي؛ فليس له خيار غير الانتماء النظري والسلوكي للاسلام وأحكامه وكيانه، وكيان الاسلام، وليس له خيار غير العضوية المرصوصة في مجتمع المسلمين. وبانتمائه هذا، يكون مثقفاً عقائدياً، وليس مجرد مثقف واقعي أو معرفي أو عقلاني أو حر أو انتلجنتسي، أو أي تعبير مستورد آخر يحاول بعض المنفعلين والسطحيين فرضه على الواقع الاسلامي.

ومما سبق نخلص الى أن المثقف الاسلامي يمارس الدور الذي يحدده التكليف الشرعي، أياً كان الظرف الموضوعي. فمثلاً: اذا كانت السلطة تمثل الواقع الاسلامي وتستند في شرعيتها الى الولاية الشرعية ٠للامة، فهو ينتمي اليها. وفي الوقت نفسه، يمارس دوراً علمياً في المجالات التي تتطلب ذلك، ويمارس أيضاً تكليفه في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو دور النقد البنّاء والمحاسبة

والنصيحة، مع الاخذ بنظر الاعتبار ان الانتماء ـ طبق المنهج الاسلامي ـ لا يلغي دور النقد والمحاسبة والنصيحة؛ إذ يمارسه المثقف مع مختلف اشكال السلطة. بل أن دور النقد والمحاسبة والنصيحة هو جزء من الانتماء.

وبذلك تتلخص ادوار المثقف الاسلامي ومهامه فيما يلي:

١ ـ على الصعيد الفردي: بناء النفس والعقل، روحياً وثقافياً وعلمياً، وتحصينهما في مواجهة كل التحديات والمغريات والشبهات، ومحاسبتهما. وهذا الصعيد هو الميدان الأول للمثقف الاسلامي، وهو منطلقه في العمل والحركة.

٢ ـ على الصعيد النظري: التخطيط والبرمجة والنقد والتسديد والمواجهة.

٣ ـ على الصعيد العملي: تبني قضايا المجتمع في مختلف المجالات، وممارسة التوعية، والسعي للتغيير والبناء.

هذه الصعد الثلاثة لا ينفصل أحدها عن الآخر، من خلالها، وهي بحاجة الى وقفة طويلة؛ لتقييم وبلورة موقع المثقف الاسلامي ودوره ومهمته، وخاصة في المرحلة التي تشرّب فيها بعضهم المقولات المنهجية المتغربة بشأن المثقف وموقعه، وهي بعيدة كل البعد عن المنهج الاسلامي، وأفرزها واقع لا يمت الى الإسلام بصلة.

التكامل بين الفقيه والمثقف

الفقيه والمفكر والمثقف يستأثرون بالمواقع الفكرية والثقافية الأساسية في حركة الواقع الاجتماعي الاسلامي، فضلاً عن المواقع الاخرى التي يختص بها بعضهم. واذا وضعنا هذا الاستئثار الى جانب التمايز في الادوار والمواقع، فسنعي أن الهدف المتوخى تحقيقه من وراء حركة الفقيه والمفكر والمثقف، لا يمكن نيله بمعزل عن تعاضد تلك الأدوار والمواقع، الى حد التكامل، وإلاّ ستتعمق اشكالية الوعي في الواقع الاسلامي، وتتسع الفجوة بين اتجاهاته.

وطبيعي فإن لهذا التعاضد مقدمات اساسية، تبدأ بالاذعان بضرورة التكامل، وتنتهي بتبادل الفهم، وصولاً الى التكامل. فالمثقف ـ مثلاً ـ يكمل دور الفقيه في التعرّف على الموضوعات وتفصيلاتها، والفقيه يكمل دور المثقف باعطائه الحكم الذي يحدد موقفه الشرعي من هذه الموضوعات.

وقد جرى الحديث فيما سبق عن حقيقة التمايز في اتجاهات الوعي والموقع بين الفقيه والمفكر والمثقف، الامر الذي يفرض ضرورة البحث عن حالة التكامل بينهما، على اعتبار ان عملية التكامل تضع حلاً شاملاً للاشكالية، يتمتع ببعدين تكتيكي واستراتيجي؛ لأن التكامل لا يلغي ضرورة وعي الفقيه بالعصر ووعي المثقف بالتراث من جهة، كما أن تحقق هذا الوعي لا يلغي ضرورة استمرار حالة التكامل من جهة اخرى. فالجهتان تؤكدان أن التخصص وطبيعة الاهتمامات التي يفرضها هذا التخصص، يجعلان كلاً من الفقيه والمفكر والمثقف غير قادر بمفرده على الغوص في مشكلات الانسان المعاصر على اختلاف موضوعاتها وتشعباتها، ولا سيما مشكلته الاجتماعية، وما ترتب عليها من موضوعات جديدة، ثم وضع اجابات شرعية وفكرية وفلسفية اسلامية متكاملة لها. كما أن مهام كبرى، كبناء الخطاب الاسلامي المعاصر بناءً رصيناً متكاملاً يستوعب الواقع وينطلق من الشريعة ويستند اليها، ومواجهة الغزو الاستكباري الشامل الذي يستبطن موضوعات الفكر والثقافة والتعليم والفن والتكنولوجيا والمجتمع، وتلبية حاجات الانسان الجديد في هذه المجالات، ليس بمقدور موقع معين دون آخر تنفيذها. وبذلك نعي أن التكامل تفرضه النظرية، ويفرضه الواقع بمختلف حاجاته وتحدياته.

وهنا يبرز التساؤل التالي: ما هو شكل وطبيعة الاطار الذي يجمع الثلاثة في داخله؛ لتحقيق حالة التكامل في اتجاهات الوعي ومستوياته، وفي المواقع والأدوار، بعد تجاوز العقبات النفسية والعلمية والاجتماعية التي يمكن أن تبرز داخل هذا الاطار، بهدف وضع تلك الاجابات بصورتها المتكاملة والأكثر قرباً من

العلاج النظري للاشكالية ـ كما يعتقد بعضهم ـ يكمن في اجتماع الفقه والفكر والثقافة في شخص واحد، أي يكون رهان العلاج على الفقيه المفكر المثقف في آن واحد. أو أن يكون ـ كما يعتقد آخرون ـ لكل من الفقيه والمفكر والمثقف ثقافة بالتخصص الاخر، أي المثقف بالتراث والمفكر بأدوات الاجتهاد والفقيه بقضايا العصر. وهذان الحلاّن ـ وإن كان في تحققهما شيء من الصعوبة ـ لأسباب يطول شرحها ـ إلا أنهما يمثلان معاً نصف الحل، وليس الحل كله، فيبقى أن ايجاد أطر التكامل ربما يكون العلاج الاستراتيجي الاكثر التصاقاً بالواقع.

بديهي أن الطموح يتمثل في اجتماع الثلاثة في إطار واحد يحمل عنواناً محدداً ويستبطن مشروعاً وبرنامجاً وهيكلاً للعمل، ومحكوماً بأجواء الحوار العلمي الحر والرصين، الذي يستوعب جميع جوانب القضية الواحدة، ويحدد لكل منهم حقوقه وواجباته ومجالات حركته، بالصورة التي تكفل انجاح المشروع.

وينبغي الالتفات هنا، الى أن التكامل لا يشتمل على بعض المواقع الخاصة، كالموقع القيادي (لولي الامر) وموقع اصدار الفتوى والحكم الشرعي، وموقع القضاء، فهذه المواقع خاصة بالفقيه؛ انطلاقاً من جعل النص الشرعي الذي وضع العلماء في موقع «امناء الرسل» و «الحكام على الناس» و «الحجج على الناس» و«مراجع الشريعة». وكذلك من منطلق احترام التخصصات، وهو المبدأ نفسه الذي يكفل للمثقف الاسلامي دوره المنشود.

وخارج اطار التخصصات والمواقع الخاصة، فإن الثلاثة يشتركون ـ في علاقتهم بالمعرفة والثقافة ـ بمفهوم كون المعرفة هي سبيل الوصول الى الحقيقة بوسائل حرة واعية، أي أن المعرفة هي مصدر ادراك الحقيقة، وليست المصالح الخاصة: المهنية والفئوية والشخصية، من خلال عدم اخضاع المعرفة والثقافة لضغوط هذه المصالح. وهذه الحالة لا تسلب المبادرة من أحد، ولا تختزل أحداً

في بعد واحد. فتكون العلاقة المتبادلة علاقة تشاور ومسؤولية، وليست مجرد علاقة وظيفية. فالمثقف المتخصص في حقل علمي معين، هو مستشار للمفكر والفقيه، اللذين يستعينان به مجالات الفكر المعاصر وعلم الكلام الجديد والفكر المقارن. وحيال تطورات العصر والموضوعات الجديدة يأتي دور المفكر للتأسيس للنظريات اللازمة. فإن كان المفكر هو الفقيه نفسه، فإنه سيكون قد حدد الموقف الشرعي لتلك النظرية، وإن لم يكن فقيهاً، لزم الاستعانة بالفقيه لتحديد هذا الموقف، بمقدار معرفة الفقيه بموضوع النظرية؛ إذ يتطلب ذلك من المفكر والمثقف وضع الفقيه ـ دائماً ـ في صورة كل «الحوادث الواقعة» (٣١) و«الموضوعات الجديدة». وربما تتعلق هذه الموضوعات بعلوم مختلفة، كالاجتماع والسياسة والاقتصاد والطب والكيمياء والفلك، فإن كان الموضوع طبيّاً، كان الطبيب هو المستشار، وإن كان اجتماعياً، فعالم الاجتماع هو المستشار... الخ.

هذا الاطار التكاملي سيمنع كثيراً من الحالات السلبية، كالاسترسال ـ مثلاً ـ في افتراض الموضوعات الجديدة، تبعاً لتطورات العصر، على اعتبار أنّها «مسائل مستحدثة»، حتى الوصول الى موضوعات خيالية لا يقبلها العقل ولا العلوم التجريبية. وبذلك يكون هناك افراط وتفريط، أي افراط في معالجة الموضوعات الجديدة الحقيقية من جانب، وتفريط في افتراض موضوعات جديدة بعيدة عن الواقع ـ في الحال الحاضر على الأقل ـ

تجربة التكامل من خلال نموذج الدولة الاسلامية الحديثة

تجاوز النماذج التي استحدثتها الدولة الاسلامية الحديثة، خلال البحث عن اطر جديدة للتكامل، يعد تجاوزاً للواقع؛ فتجربة الجمهورية الاسلامية في ايران، على صعيد ادارة الدولة، أفرزت صوراً أصيلة وعصرية للشورى، وفي جميع مجالات الحياة، فهناك مجالس شورى فقهية، فكرية، ثقافية، أكاديمية، اجتماعية،

أمنية، سياسية، اقتصادية... الخ، يطرح فيها الفقيه والمفكر والمثقف الموضوعات على طاولة البحث والحوار، ويتداولونها بروح حرة منفتحة على الآخرين وعلى الواقع؛ للخروج بأفضل النتائج. وهذا الاسلوب ـ في الواقع ـ أنتجته مدرسة الامام الخميني التي تعد مدرسة المثقفين المتفقهين، والفقهاء المثقفين، الذين يمتلكون أدوات الاجتهاد بأرفع مستوياته العلمية، ويتمتعون ـ في الوقت نفسه ـ بوعي ثاقب ودقيق للعصر، أمثال: الشيخ مرتضى المطهري والدكتور مفتح والدكتور بهشتي والامام الخامنئي والشيخ رفسنجاني والدكتورخاتمي وغيرهم.

وقد بدأت الدولة الاسلامية مشروعها، على صعيد تكامل اتجاهات الوعي لدى الفقيه والمفكر والمثقف وتنسيق الادوار، بمشروع «وحدة الحوزة والجامعة» الذي طرحه الامام الخميني، ثم تحول الى برنامج عمل بتأسيس «مكتب التنسيق بين الحوزة والجامعة»، ثم تشكيل مجلس المناهج الجامعية، وإيجاد مندوبين للامام في الجامعات، أعضاؤها من الفقهاء وعلماء الدين. وهذا العمل الرائد لم يسبق الامام الخميني أحد فيه، عدا من بعض التجارب الفردية الاخرى في الساحتين الايرانية والعراقية، كتجربتي الشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد باقر الصدر، اللذين يعدّان مؤسسي مدرسة الفقهاء المثقفين والمثقفين المتفقهين في العراق. وانبثاق مشروع وحدة الحوزة والجامعة لا يعني الغاء الاشكالية على هذا الصعيد، وخاصة في بعديها الاجتماعي والتخصصي، فهي لا تزال قائمة بنسب معينة في الجامعة (الصرح الاكاديمي)، والحوزة العلمية (الصرح الشرعي)، والجامعة (الصرح الاكاديمي)، والحوزة العلمية (الصرح الشرعي)، وكذلك في المؤسسات الصحافية والثقافية والفكرية؛ فمعالجة هذه الاشكالية يحتاج جهوداً اضافية، ولا سيما في الأبعاد النفسية والاعلامية والاجتماعية.

أما في داخل المواقع الرسمية، فلا وجود للاشكالية والأزمة على مستوى العلاقة التكاملية بين الفقيه والمفكر والمثقف. كما لا وجود لها في حركة الواقع على مستوى هؤلاء الثلاثة من جهة والسلطة من جهة اخرى، أي بين الفقيه

والسلطة، المفكر والسلطة، والمثقف والسلطة؛ لأن الضرورات الموضوعية والانظمة والقوانين في الجمهورية الاسلامية، تفرض أن تكون السلطة الحاكمة هي سلطة الفقهاء والمفكرين والمثقفين، وليست سلطة السياسيين وحسب، أي أن العلاقة التكاملية بين الفقيه والمفكر والمثقف تحوّلت في المواقع الرسمية من شعار وطموح، الى واقع اتّخذ طابعاً مؤسساتياً. فمثلاً مجمع تشخيص مصلحة النظام، وهو أعلى مجلس استشاري يساعد ولي الأمر على اتخاذ القرارات الحاسمة في حدود صلاحياته، يضم في عضويته أكبر قادة الدولة وكوادرها، وهم نخبة من الفقهاء والمفكرين والمثقفين والمتخصصين.وكذا الحال مع والمجلس الاعلى للأمن الوطني (القومي)، الذي يضم أيضاً نخبة شبيهة، وكذا مجلس الشورى الاسلامي، والمجلس الاعلى للثورة الثقافية، الذي يضم النخبة العلمية والفكرية والثقافية في البلاد، وغيرها من المجالس والمجامع العلمية والاقتصادية والادارية والثقافية العليا في الدولة التي تضم نخباً شبيهة.

وقد يترأس المجالس هذه فقيه أو مفكر أو مثقف أو متخصص، دون أن تختص بواحد دون آخر، أو تلغي أحداً أو تختزله لصالح آخر. وهي جميعاً مراكز لأعلى قرار في الدولة. فنفهم من خلال ذلك أن الدولة الاسلامية تجمع كل اتجاهات الوعي وكل الايدي في مسار واحد، وتعطي لتعاضدها وتكاملها أشكالاً مؤسساتية.

هذه التجربة يمكن أن تكون نموذجاً تحتذي به المواقع الاخرى خارج الدولة، والمواقع المماثلة في خارج الجمهورية الاسلامية.

هوامش الفصل الرابع

(١) نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، ص ٤٩٦.

(٢) انظر: محمد اركون، ازمة المثقف (محاضرة مترجمة)، مجلة المستقبل العربي، العدد ١٩٤، ٤ / ١٩٩٥م ص ١٦.

(٣) انظر: السيد محمد حسين فضل الله، الفقيه والمثقف، مجلة المنطلق، العدد ٩٩، ٨ ـ ٩ / ١٤١٣هـ، ص ١٠ ـ ١١.

(٤) من رسالة الامام الخميني الى علماء الاسلام والحوزات العلمية، في ٢٢ /١٩٨٩/٢م.

(٥) من محاضرة الامام الخامنئي حول اصلاح الحوزة العلمية، في ١٥ شعبان ١٤١١ هـ

(٦) المصدر السابق.

(٧) من رسالة الامام الخميني الى علماء الاسلام، ٢٢ / ٢ / ١٩٨٩.

(٨) الشيخ محمد ابراهيم الجناتي، دور الزمان والمكان في الاجتهاد، ق ٢، مجلة التوحيد، العدد ٧٣، تشرين الثاني ١٩٩٤، ص ١٣.

(٩) يبحث علماء اصول الفقه هذا الموضوع في إطار قاعدة القيود، انظر: الشهيد محمد باقر الصدر، دروس في علم الاصول، ج ٣ ص ٢٤٤ ـ ٢٥٠.

(١٠) الشيخ محمد ابراهيم الجناتي، دور الزمان والمكان في الاجتهاد، ق ١، مجلة التوحيد، العدد ٧٢، آب ١٩٩٤، ص ٥١.

(١١) انظر: الفصل الاول من الكتاب (التجديد في الفكر الاسلامي).

(١٢) الشيخ محمد ابراهيم الجناتي، دور الزمان والمكان في الاجتهاد، ق ٢، مجلة التوحيد، العدد ٧٣، تشرين الثاني ١٩٩٤، ص ١٦ ـ ٢١.

(١٣) انظر: الفصل الاول (التجديد في الفكر الاسلامي).

(١٤) انظر: عبد الجبار الرفاعي، الاسلاميون والثقافة التراثية، مجلة التوحيد، العدد ٦٤، آذار ـ نيسان ١٩٩٣، ص ١٢٤.

(١٥) رواه الامام الصادق عن آبائه (ع) عن رسول اللّٰه (ص). ابن شعبة الحراني، تحف العقول عن آل الرسول، ص ٣٩.

(١٦) تحف العقول، ص ٢١٥.

(١٧) رواه الامام الكاظم عن آبائه (ع) عن رسول اللّٰه (ص)، الآمدي، غرر الحكم، ص ٢٨.

(١٨) من مذكرات الشيخ الهاشمي الرفسنجاني حول احدى فترات الاعتقال في سجون الشاه السابق، وكان معه في السجن قادة منظمة مجاهدي خلق وكوادرها، وهم الذين يعنيهم في كلامه. من كتاب «بعثت انقلاب» باللغة الفارسية.

(١٩) اصول الكافي، ج ١ ص ٤٣.

(٢٠) انظر: الرفاعي، الاسلاميون والثقافة التراثية، مجلة التوحيد، العدد ٦٤، ص ٢٣ ـ ١٢٤ (مصدر سابق).

(٢١) انظر: خالد توفيق، المعرفة بالتراث، مجلة التوحيد، العدد ٦٧، ايلول ـ تشرين الاول ١٩٩٣، ص ١٥٥.

(٢٢) العلامة المجلسي، البحار، ج ٧٠ ص ٣٠٧.

(٢٣) المصدر السابق، ج ١ ص ٢١٤.

(٢٤) المناهج التي وضعها الدكتور عبد الهادي الفضلي لجامعة العلوم الاسلامية بلندن، في علوم المنطق والرجال والحديث وتاريخ التشريع الاسلامي واصول البحث و الكلام وغيرها، والمناهج التي وضعها الشيخ جعفر السبحاني للتدريس في الحوزة العلمية بقم، في مختلف العلوم الاسلامية، لعلها من أفضل ما صدر خلال الأعوام الأخيرة (١٩٩١ ـ ١٩٩٨ م) في هذا المجال، على مستوى المنهج والاسلوب واللغة العلمية الحديثة، السهلة الممتنعة، بالصورة التي تتيح لكل مثقف اسلامي أن يطالعها ويدرسها، وينتفع بها، دون الحاجة الى التفرغ للدراسة في المعاهد الدينية على يد أساتذة متخصصين.

(٢٥) من رسالة الامام الخميني الى علماء الاسلام، ٢٢ / ٢ / ١٩٨٩.

(٢٦) الشيخ محمد ابراهيم الجناتي، دور الزمان والمكان في الاجتهاد (ق ٢)، مجلة

التوحيد، العدد ٧٣، ص ٢٤ (مصدر سابق). وانظر: للشيخ الجناتي أيضاً، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد ٧٦، حزيران ١٩٩٥ م.

(٢٧) أشار الامام الخميني الى هذا الموقف في العديد من مؤلفاته وخطبه ورسائله، كما في كتاب «الحكومة الاسلامية»، موضوع الاحكام المالية، ص ٢٩ ـ ٣١، وكتاب «البيع»، موضوع الخمس، ج ٢. وأشار اليها الشهيد الصدر في مؤلفاته، ولا سيما «اقتصادنا» و «الاسلام يقود الحياة»، في البحثين الثاني والثالث حول اقتصاد المجتمع الاسلامي. وبحث هذا الموضوع بكثير من التفصيل الشيخ المنتظري في موسوعته الفقهية «دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الاسلامية».

انظر في هذا المجال أيضاً: دراسة للشيخ محمد علي التسخيري تحت عنوان «الولاية على الحقوق الشرعية»، مجلة التوحيد، العدد ٦٣، كانون الثاني ـ شباط ١٩٩٣، ص ٨٧ ـ ٩٦.

(٢٨) على الرغم من مرور سنوات طويلة على قيام الدولة الاسلامية الايرانية، الاّ أن الموقف المالي، فيما يرتبط بالحقوق الشرعية، كالخمس والزكاة وغيرهما، لم يتوحّد فيها حتى الآن.

(٢٩) من محاضرة الامام الخامنئي حول اصلاح الحوزة العلمية، في ١٥ شعبان ١٤١١ هـ.

(٣٠) للمزيد انظر: مجلة المنطلق، العدد ٩٩ الخاص بمحور الثقافة والمثقف، ٨ ـ ٩ / ١٤١٣ هـ.

(٣١) أي ما يستجد من أحداث وموضوعات في مختلف مجالات الحياة، والعبارة مستلة من حديث الامام المهدي(ع): «وأما الحوادث الواقعة، فارجعوا فيها الى رواة حديثنا». أي أن الفقهاء يجب أن تكون لهم معرفة بكل هذه الحوادث والموضوعات وتفصيلاتها، ليكشفوا عن موقف الشريعة حيالها.

الفصل الخامس

الأديب الاسلامي بين الانتماء والانفتاح

أين تكمن اشكالية الأدب الاسلامي ؟ في انتاجه في انتمائه أو في انفتاحه أم في أصل التسمية ؟.. ان تحديد مكمن الاشكالية، سيضعنا على بداية الطريق، ويوضح اتجاه الموضوع.

الحقيقة أن أصل الاشكالية ليس في الانتماء أو الانفتاح نفسيهما، إذ ليس هناك تقاطع بين انتماء الأديب الاسلامي وانفتاحه، بل تكمن الاشكالية في المساحة التي يتحرك فيها الاديب الاسلامي بين انتمائه لمنظومة التصور الكوني التي يتبناها (الآيديولوجية الاسلامية)، وانفتاحه على الآخر؛ لأن الانفتاح في أطره المتوازنة لا يلغي الانتماء.

تحديد المفاهيم

حيال اصطلاح «الاديب الاسلامي»، تقفز الى الاذهان الثنائية القديمة: أديب مسلم أم أديب اسلامي ؟. ومرد الجدل هو «المسلم» الذي ينتسب الى الاسلام بالاسم، و «الاسلامي» الذي يتبنى الاسلام مشروعاً لقيادة الحياة، وهو جدل قديم، تعرّض له حتى الكتاب الغربيين والمستشرقين. ولاشك ان بين الاثنين

اختلافاً مفهومياً واضحاً، ولكن نترك الخوض فيه هنا. ولقيد «الاسلامي» الى جانب «الأديب» دلالات عقيدية وفكرية، فـ «الاسلامي» اطار يحدد اتجاه الاديب ورؤيته للحياة والكون، ويضع لانتاجه الأدبي اسساً وقواعد مضمونية وشكلية نابعة من أصل العقيدة الاسلامية.

أما المعني بالانفتاح والانتماء، فهو الاديب الاسلامي؛ وليس الأدب الاسلامي، لأن الادب الاسلامي هو المدرسة وهو الانتماء، ويبقى على الأديب أن يحدد موقفه من هذا الانتماء، وموقفه من المدارس الاخرى. وتبقى جدلية المعيار في تحديد الانتماء، أي من ينتمي الى من؛ الأديب الى الأدب أم الأدب الى الأديب.

في المداس الادبية الاخرى، فإن المدرسة تنتمي الى مؤسسها وصانعها الاديب، ثم ينتمي الاتباع الادباء الى المدرسة. ولكن في المدرسة الاسلامية، النظرية لا يصنعها الأديب وحده؛ لأن فيها أبعاداً واسعة ـ عقائدية وشرعية وفكرية وفنية ـ لا يدخل كثير منها في اختصاص الأديب. فالنظرية الادبية الاسلامية يتظافر على تأسيسها وتحديد معالمها ومساراتها المختلفة كل من الفقيه والمفكر والاديب معاً. وفي النتيجة يكون الأدب الاسلامي هو معيار الانتماء والالتزام، وليس الاديب، فاذا التزم الاخير في انتاجه الادبي ـ وليس في التزامه النظري والسلوكي العام ـ بنظرية الادب الاسلامي، فإنه يكون أديباً اسلامياً.

وهنا تطرح التصورات التالية حول ماهية الأدب الاسلامي:

ـ أن يكون منتجه اسلامياً (الأديب).

ـ يحتوي على تعبيرات ومظاهر اسلامية، أو تعابير ومظاهر تتوافق مع التصور الاسلامي (الشكل).

ـ يكون ذا مضامين اسلامية أو مضامين تلتقي بالتصور الاسلامي (المحتوى).

ـ يخدم أهدافاً اسلامية (التأثير).

معظم أصحاب الاختصاص يذهبون الى أن الاساس الرابع هو الاهم، مع الالتزام بالأساسين الثاني والثالث دون الأول. وهنا يعني الادب الاسلامي، الاسلوب الادبي ـ الفني الذي يعبّر من خلاله عن الأهداف الاسلامية، ويؤدي دوره المطلوب في إطار عملية التأثير على العقول والضمائر والمشاعر.

ولعل جزءاً من هذا يعني أن الانتساب الديني للأديب لا أثر له هنا، فقد يكون الاديب غير مسلم، ولكن له نتاجات أدبية إسلامياً، كجورج جرداق وبولس سلامة وعبد المسيح الانطاكي، فهؤلاء نصارى، ولكن بعض نتاجاتهم تمثل أدباً اسلامياً يخضع للاسس والمعايير الدينية من حيث الشكل والمضمون والتأثير. وعلى العكس من ذلك حينما يصدر عن الاديب ـ حتى ذلك المنتمي انتماءً عقائدياً متكاملاً الى الاسلام ـ أدب لا يخضع للشروط الشرعية والعقائدية، فذلك أدب غير اسلامي.

و «الانتماء» المراد به هنا، تبني الاديب للاسلام نهجاً يقود الحياة، أولاً، وتبني الاديب نظرية الادب الاسلامي بصيغها العقائدية والشرعية، ثانياً. ويظهر هنا لونان من الانتماء يكمل احدهما الآخر:

الأول: انتماء الأديب نفسه.

الثاني: انتماء الناتج الأدبي.

وهنا نعود الى القول ان ملاك التصنيف الى أدب اسلامي أو غير اسلامي ليس شخص الأديب، إنما النتاج الأدبي نفسه. فيكون المراد بالانتماء هو الثاني، مع أخذ الأول بنظر الاعتبار، لمدخليته النفسية في تقبّل المتلقي للنتاج الأدبي، ولاسيما في مجال التأثير وتحقيق الأهداف.

أما علاقة الانتماء بـ «الالتزام» والفرق بينهما، فالمرجح انهما وجهان لعملة واحدة، فلا فارق بينهما في الجانب الاصطلاحي، ولكن من الناحية المفهومية، قد يقول بعضهم أن الانتماء يعني انتماء الاديب للنظرية الاسلامية بالكامل، وأنه أصبح جزءاً منها، في حين أن الالتزام قد يعني التزام الأديب بالنظرية؛ لظرف معين، دون أن ينتمي اليها ويندك بها. وهذا القول على ما يطرح من تفصيلات، لايعطي خصوصية للانتماء على حساب الالتزام.

الأدب..لمن ؟

المقدمة الاخرى التي توصل بهذه الاشكالية، الوقوف على قضية الأدب. ولا نريد هنا تكرار المقولات والتساؤلات التي بقيت محل حوار ونقاش بين مختلف الاتجاهات: لمن الأدب أو الفن ؟ للانسان، للحياة، للأدب أو الفن، أم لشيء آخر؟. فهذه التساؤلات أشبعت بحثاً، وأجاب عنها كل اتجاه ــ بما فيها النظرية الاسلامية ــ على وفق تصوره للحياة. ولكن نشير الى بعض الملاحظات التي تقف على هامش هذه الاشكالية.

قضية الأدب ــ عموماً ــ جزء من قضية الثقافة (بمعناها الواسع).. ثقافة مجتمع ما؛ إذ أن محتوى الأدب وشكله تفرضانه البيئة الثقافية للمجتمع ــ عادة ــ، أي أنه نابع من ثقافة المجتمع وبيئة الأديب، وبالنتيجة يدخل في المضمون الثقافي.

رغم هذا، فإن بعض المدارس الوضعية الادبية تعدّ الأدب ــ كما يذهب زكريا ابراهيم ــ مجرد مهارة فنية في تصوير الجمال وإرضاء الحس الباطني لدى الانسان، دون وجود هدف معيّن أو منفعة اخرى. سوى المتعة الجمالية [١]. أي أنه «صياغة فنية لتجربة بشرية» [٢]. وبهذا فهي تنظر للأدب كقضية وجدانية صرفة لامدخلية للانتماء الفكري فيها. وهذا ما يدفع للحديث عن مفهوم الادب المنتمي والادب المؤدلج والادب المستقل والثقافة المستقلة.

معظم الاتجاهات النقدية تشكل فيإمكانية وجود أدب مستقل.. أدب محض يعمل للأدب فقط، باعتباره مجرد ابداع، ولحظة وحي مجردة وتجربة وجدانية صرفة خالية من أي موقف فكري، أي أنه تداعٍ ذهني ونفسي ذاتي لايتدخل فيه أي عنصر خارجي، وخاصة الآيديولوجيا!. قد تكون هناك اتجاهات تجعل الادب قضية مستقلة وحرة للغاية بعيداً عن أي التزام أو انتماء، وتطلق على نفسها مدرسة الادب للأدب أو الفن للفن. بيد أن المنسوبين لهذه المدرسة هم ملتزمون ومنتمون أيضاً.. منتمون لمدرستهم، التي تشكّل - هي الاخرى - تصوراً معيناً للحياة وبالتالي فهي قريبة للآيديولوجيا.

وربما يعتبر بعضهم أن العمل الادبي لا علاقة له بسلوك الانسان الأدبي وآيديولوجيته؛ لأن السلوك والآيديولوجيا عمليتان خاضعتان لحسابات كامنة في شعور الانسان، أي خارج تداعياته الذهنية ولحظات انفعالاته النفسية، وبالتالي يكون السلوك الخارجي للانسان (فكره وعمله) خاضعاً لمنطق الحظر والمنع آيديولوجياً، أما الانتاج الادبي فهو لحظة انفعال نفسي لا علاقة لها بأي منطق خارجها، وبالتالي فهي لا تخضع لذلك المنطق. وهذا خلاف ما أثبتته حقائق الادب والانسان. فكل الادباء ملتزمون ومنتمون، ولا وجود لأديب غير منتم وغير ملتزم، حتى في المفهوم غير الاسلامي للانتماء والالتزام. فالروائيالامريكي "نورمان مالر" يعرِّف الالتزام بأنه «بمثابة طوق النجاة في خضم القيم المتصادمة في عالم اليوم.. صداماً أفضى الى الفوضى» (٣). فالالتزام - حسب مالر - هو الارتباط بشيء آخر خارج الذات والعمل في إطار ضوابطه، لتجنب العبث والفوضى. فعدم الالتزام والانتماء يعني الفوضى والعبث. بل أن العبث تحوّل أيضاً الى مدرسة أدبية شهيرة.

وإذا كان الأدب جزءاً من قضية الثقافة - كما تقدم - فهل هناك ثقافة لامنتمية أو فكر لا منتم أو تيار اجتماعي لا منتم ؟ الواقع أن الثقافة اللامنتمية خرافة؛ لانها هي الانتماء.. الانتماء لمجتمع.. لتيار اجتماعي. وإذا صح وجود ثقافة غير منتمية،

صح أيضاً وجود أدب غير منتم.. غير مؤدلج، وعلوم انسانية واجتماعية لا مؤدلجة، وفن لا مؤدلج، وصولاً الى الرياضة والموسيقى!. ومهما كان الاديب متمرداً على ثقافة مجتمعه أو بيئته الخاصة، أو كان منتمياً اليها. فان هذه الثقافة تلقي بظلالها عليه، فيكون نتاج الاديب متأثراً سلباً أو ايجاباً بهذه الثقافة.

حتى طبقة «الانتلجنتسيا» التي تحاول أن تطرح نفسها طبقة غير منتمية، وإنها تتكون من أفراد غير منتمين، فهي منتمية أيضاً، منتمية للانتلجنتسيا نفسها، التي تحوّلت بدورها الى تيار فكري واجتماعي، قاعدته النقد..النقد من أجل النقد؛ بهدف التغيير وايجاد التحول في المجتمع. وعلى العموم فإن التصور الاسلامي وحقائق النظام الاجتماعي الاسلامي يحولان دون تشكيل طبقة «انتلجنتسيا اسلامية»، بينهم أدباء اسلاميون انتلجنتسيون؛ لأن المثقف الاسلامي منتم وعضوي ويهدف الى التغيير والبناء في إطار التصور الاسلامي، ولا يهدف الى النقد المجرد، بعيداً عن أي انتماء بمعناه العام والخاص.

علاقة الأدب بالعقيدة

في المدرسة الاسلامية لا معنى لاستقلال الثقافة والأدب والفن عن العقيدة، فالعقيدة الاسلامية هي المنطلق، وهي التي تحدد للمثقف والفنان والاديب أهدافهم المراد تحقيقها من الانسان.. الخليفة، من خلال وجوده على الأرض، والمتمثل في معرفة اللّٰه، في الدعوة للّٰه، ولدين اللّٰه، ثم لتعبيد الانسان للّٰه تعالى. فكيف يمكن للمسلم العقائدي في فكره وسلوكه، أن يكون غير عقائدي في نتائجه، مهما كان نوع هذا النتاج، فنياً أو أدبياً أو ثقافياً ؟

والمنهج الاسلامي في النقد الأدبي يُخضع ـ هو الآخر ـ المادة الادبية لحسابات الدلالة والمضمون، وليس للجانب الفني الذي يعنى بدراسة النص وصوره ودلالالة الفنية دراسة علمية محضة وحسب، فحين يخضع النص للمعيار العقائدي في الدلالة والمضمون، فان النقد الأدبي يكون آنذاك عقائدياً أيضاً.

نستخلص من ذلك أن الأدب لا يقف على الحياد بين الدين واللادين، بل يفرض التصور الاسلامي أن يكون الأدب الاسلامي خاضعاً له، شكلاً ومضموناً وهدفاً، الى الحد الذي يتحول فيه الأدب الاسلامي الى وسيلة لتحقيق هدف يلتقي مع الدين. وككل القضايا التي للدين رأي فيها، فإن الدين يتدخل في مضمون الانتاج الادبي وشكله وتأثيراته، ولا يترك للأديب حرية التعبير المطلق عن كوامنه النفسية، لأن الانسان مسؤول عن استخدام حواسه ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً﴾ (٤)، وأنه سيحاسب عليها: ﴿وقفوهم انهم مسؤولون﴾ (٥)، ويكون لكل كلمة مدخلية في احتساب الثواب والعقاب. فهل يستثنى الفنان والشاعر والاديب من ذلك، بحجة أن ما يقوله صادر من لحظة انفعال وجدانية، وأنها مجرد تعبيرات وصور جمالية فنية، أي مجرد تعبيرات هدفها التصوير الفني وحسب، فلا تدخل ـ آنذاك ـ في إطار المنع والحظر الشرعي والعقيدي ؟!

الأدب الاسلامي والانسان

اذا وقفنا على حقيقة أهداف الاسلام، وتحديداً بعدها الانساني، فسنرى أنها تتلخص في تنظيم حياة الانسان من خلال شريعة وقانون، يحصل من خلالهما على سعادة الدنيا والآخرة. وفي إطار البعد الانساني، فبما أن الاسلام يدعو للحق والفضيلة ومكارم الأخلاق والعفة والخير والمحبة والجمال والعدل والعاطفة الصادقة، فإن أي نتاج أدبي يدعو لهذه المضامين فهو يصب في الهدف الاسلامي نفسه، مع مراعاة الاساليب والتعبيرات. وكل ما يخدم قضايا الانسان الحقة والانسانية، فهو أدب ملتزم ويلتقي مع الاسلام، بل يعتبره الامام الخامنئي أدباً وفناً دينياً، إذ يقول: «كل فن يتبنى انسانية الانسان ومُثله التي أقرّها الله سبحانه وتعالى فهو فن ديني، حتى لو أن مبدعيه ليسوا مسلمين وليسوا ملتزمين بالتدين» (٦). وتأييداً لهذا القول فإن كثيراً من الكتاب الاسلاميين ـ مثلاً محمد

قطب ـ يعدّون كثيراً من نتاجات أدباء غير مسلمين أدباً يخضع للنظرية الاسلامية في الأدب [٧]. وهو أمر واقعي.

ان مدرسة الأدب الاسلامي هي مدرسة «الانسان»، ولكنه ليس مطلق الانسان، إنه الانسان الذي يلتقي بمُثل السماء، الانسان الالهي وليس الأرضي وحسب [٨]. وبكلمة اخرى: ان الأدب الاسلامي لا يغرق في هموم الانسان ومعاناته ويؤكد انسانيته الارضية وحسب، بل أنه يهدف الى منح الانسان انسانيته السماوية، أي الشخصية الربانية للانسان. ففي الأدب الاسلامي، ارتباط دائم بين الارضي والسماوي.. سريان دائم صعوداً ونزولاً.

ومن منطلق عالمية العقيدة الاسلامية والخطاب الاسلامي والاهداف الاسلامية، فان الادب الاسلامي هو ـ بالضرورة ـ أدب عالمي وانساني، ليس محلياً أو قومياً. فهو يُنصِف صنفي الناس على كل الكرة الارضية، مسلمين وغير مسلمين، ويدافع عن قضاياهم الحقة، فالناس «صنفان: إما أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق» [٩]، كما يقول الامام علي (ع).

من هنا، فإن تعبيرات مثل: الادب الموجّه، الأدب الهادف، الأدب الانساني، الادب الملتزم، كلها تحكي عن مضمون واحد يصبّ في خدمة الانسان.. الخليفة وقضاياه، وبالتالي تخدم الهدف الديني.

الانفتاح على مدارس الأدب العالمي

الحديث عن الأدب الاسلامي ليس حديثاً عن مدرسة أدبية محضة، أو مدرسة أدبية وضعية مؤدلجة، في مقابل المدارس الادبية المعروفة عالمياً، كالكلاسيكية والرومانسية والواقعية والوجودية والاشتراكية وغيرها، فالأدب الاسلامي ليس مجرد مدرسة أدبية، بل هو تعبير عن التصور الاسلامي الكوني للأدب. من هنا خضع الأديب الاسلامي لجملة من الضوابط العقيدية والشرعية

التي أفرزها ذلك التصور، ولا سيما اذا أراد الأديب التحرك في مساحات أوسع وتوظيف أدوات وآليات أدبية جديدة، أو بتعبير آخر الانفتاح عليها.

ان المراد بـ «الانفتاح»، هو عملية انفتاح الاديب الاسلامي على المدارس الادبية الاخرى، أي استثمارها والاستفادة من أساليبها المضمونية والشكلية وطرقها في التأثير، وهو انفتاح نسبي وليس مطلق، أي انفتاح خاضع لمعايير وضوابط محددة؛ فالمطلق يعني أن الاديب لا يلتزم بأية محددات وخصوصيات لنتاجه الادبي، يمليها التصور الاسلامي. وتفرض هذه النسبية وجود مساحة أو بينية معينة تصل انتماء الاديب بانفتاحه، وتقرن الانفتاح بالانتماء.

فيكون الاديب منتمياً ومنفتحاً في الوقت نفسه؛ بهدف تأصيل النتاج الادبي من جانب، وتحسين نوعه من جانب آخر. وحين يتجه الاديب نحو الانفتاح، فإن أول مقدمة تواجهه تتمثل في فهم التيارات والمدارس الادبية الاخرى، فهماً دقيقاً وواعياً ومعيارياً؛ ليعي ما يأخذ وما يريد.

فالمدرسة الكلاسيكية ـ مثلاً ـ فيها مجالات مضمونية واسعة يستثمرها الاديب الاسلامي، وكذلك حيز محدود من المدرسة الرومانسية، التي تجنح في خيالها وتبالغ في العواطف الى حد تسويغ كل الصور العاطفية المثيرة.

وهناك المدرسة الواقعية، التي لا ترى أن شيء آخر غير الواقع والحدث، كالمبادىء والقوانين، وفي الوقت نفسه ترى أن ذلك الواقع هو واقع شرير في حقيقته. وأيضاً المدرسة الرمزية، التي تتميز بغموض المعاني والدلالات وغموض الصور التي ترسمها، إذ أنها تتعامل مع اللاوعي والوجود الذهني فقط. وربما تقترب منها المدرسة السريالية، التي تتعامل مع الوعي الباطن وتداعياته.

ويرى الدكتور محمود البستاني (استاذ النقد الادبي) أنه بالامكان الاستفادة من بعض هذه المدارس، من مناهجها وصورها، ولكن في الحدود التي يحافظ فيها الاديب على انتمائه، ولا سيما انها اتجاهات تحتوي على آليات وأدوات

يغلب عليها الطابع الفني، على العكس من المدارس الادبية المؤدلجة والفلسفية، كالوجودية والواقعية الاشتراكية، التي تتقاطع أساساً مع المدرسة الاسلامية [١٠].

وإذا توغلنا أكثر في واقع المدارس الادبية، سنرى نمطاً جديداً من المدارس، تحدد اتجاهها من خلال رؤيتها للأديب وعلاقاته وهدفيته، فهناك مدرسة الادب للانسان التي تؤكد فردانية الانسان وانسانيته الأرضية، وكذلك مدرسة الادب للأدب، التي تعتقد بعدم وجود أية علاقة بين المعتقد والاخلاق والخير والشر من جهة، والأدب من جهة اخرى، إذ أن الادب هنا غاية وهدف بذاته وليس وسيلة للتعبير عن ذات الاديب، بوصفه انساناً وحساساً ومنفعلاً، ولا عن انسانية الانسان ومشاعره.

من هنا يسعى الاديب الاسلامي لوعي عقيدته وضوابطها وأحكامها، ثم دراسة المدارس الادبية على مختلف اشكالها وأنماطها دراسة تفصيلية متأنية، وإخضاع ما يمكن أخذه من هذه المدارس الى معيار العقيدة وضوابطها.

هل هناك أدب عالمي؟

يقود اختلاف المدارس الادبية التي تعبر عن نفسها بالمدارس الادبية العالمية، للتساؤل عن وجود ما يسمى بـ «الادب العالمي». الواقع أن معرفة حقل الأدب وقضيته وموضوعه ومجالاته، ثم الاجابة في ضوء ذلك على وجود «أدب عالمي»، سيفرض في الوقت نفسه وجود «ثقافة عالمية».

الادب العالمي ـ في الحقيقة ـ ليس أدب المدارس التي سبق الحديث عنها؛ فالادب تصنعه الثقافة والوجدان معاً، ولكل مجتمع خصوصياته الثقافية (الدينية والقومية والمحلية). فالواقع يؤكد وجود أدب الشعوب وأدب الديانات، أما الأدب الانساني العام فهو يخضع لمقولة العام المشترك الذي يهم كل البشر، ويدخل في إطار تأثيرات بيئة الاديب. فهل يمكن تسمية الانتاج الادبي للمتنبي وحافظ

والخيام وشكسبير وموليير وطاغور وهمنغواي وسيغور ومحمد اقبال وتولستوي والجواهري، أدباً عالمياً ؟. انه ادب انساني لاشك، ولكنه ليس نتاجاً أدبياً عالمياً، لأنه ـ بصرف النظر عن المدرسة التي ينتمي اليها ـ يمثل نتاج بيئة الأديب وصوره المحلية، رغم كون اهتماماته انسانية، فهو ـ اذن ـ ادب الشعوب. ثم إن صح أنّ أدب هؤلاء أو غيرهم أدبٌ عالمي، فلماذا هم دون سواهم ؟! وهل الشهرة أو الترجمة للغات الاخرى هي معيار العالمية ؟

ولفهم حجم ومضمون المساحة التي يتحرك فيها الاديب الاسلامي بين انتمائه وانفتاحه، لابد من معرفة طبيعة الخطوط الفاصلة بين الاتجاهات الأدبية بعد اخضاعها لمقياس نظرية الادب الاسلامي.

فعلى وفق هذا المقياس، فإن التقسيم الأقرب للواقع، الذي تحدده تلك الخطوط، هو التقسيم الثلاثي الذي يتبناه بعض أساتذة الأدب الاسلامي [(١١)]:

١ ـ الأدب الاسلامي المحض، الذي يكون منتجه اسلامياً، والنتاج اسلامياً، أي يحتوي على خصائص النظرية الادبية الاسلامية شكلاً ومضموناً.

٢ ـ الأدب الانساني، الذي يلتقي ـ شكلاً ومضموناً ـ الأدب الاسلامي، رغم أن منتجيه غير مسلمين أو اسلاميين.

٣ ـ الأدب الذي يتعارض مع نظرية الادب الاسلامي، شكلاً ومضموناً.

ومن ثنايا هذا التقسيم يمكن استخراج تقسيم آخر يخضع ـ هذه المرة ـ لمقياس الثواب والعقاب، آخذاً بنظر الاعتبار ان الأدب في الاسلام وسيلة من وسائل التبليغ والدعوة والارشاد، وليس هدفاً بذاته، كما أنه ليس وسيلة دنيوية صرفة. والتقسيم هو كالآتي:

١ ـ الأدب الذي يدخل في إطار (المستحب)، والذي يخضع لضوابط الاسلام شكلاً ومضموناً وهدفاً وتأثيراً، ويستوجب الثواب.

٢ ـ الأدب الذي يدخل في إطار (المباح)، والذي تستوعبه الضوابط الاسلامية شكلاً، ولكنه لا يحمل همّاً وهدفاً اسلامياً أو انسانياً، ولا يستوجب ثواباً ولا عقاباً. وهنا يخشى من بعض المتخصصين من تحوّل هذا اللون من الأدب الى نوع من اللغو واللّهو والعبث، على اعتبار انه أدب غير هادف [١٢]. فينتقل حينها من حوزة المباحات الى حوزة المكروهات، أي أن التصوير الأدبي يكون حينها مباحاً، ولكنه يدخل في مجال اللهو والعبث، وذلك منهي عنه.

٣ ـ الأدب (الحرام)، وهو أدب الضلال الذي يستوجب العقاب؛ إذ يقع خارج دائرة الضوابط الاسلامية، شكلاً ومضموناً وهدفاً وتأثيراً.

ونستخلص من ذلك، أن مدرسة الأدب الاسلامي هي مدرسة الأدب للمعتقد، مع عدم اغفال شأن الانسان وشأن الحياة، بل وعدم إغفال شأن الأدب نفسه وصوره الجمالية، ولكن يبقى المعتقد مصباً للمضمون.

أما منبع الادب الاسلامي، فهو التصور الاسلامي التوحيدي للكون، أي أنه ـ كما يعرِّفه سيد قطب ـ التعبير الفني الخاضع للتصور الاسلامي للكون والانسان والطبيعة[١٣].

توظيف العناصر الفنية في الادب

صحيح أن الادب مرتبط بمشاعر الانسان ووجدانه وكوامنه النفسية، ومن الصعب اخضاعه للعلم والمنطق ولمناهجهما وتفاسيرهما وضوابطهما، ولكن الأدب يخضع للعقيدة وموقفها وضوابطها العملية (الشريعة) دون أن يتقاطع ذلك مع كون الأدب مرتبطاً بمشاعر الانسان ولحظاته الابداعية؛ فعقائدية الأدب الاسلامي لا تلغي اهتمامه بالعناصر الفنية، فهي مهمة جداً في الادب عموماً، ولكن الأهم منها المضمون والهدف. فالتخيّل والتغزّل والتشبيب والخمريات، كعناصر فنية مستخدمة في المدارس الادبية، لا يمكن للأديب الاسلامي أن يطلق

ـ من خلال انفتاحه عليها ـ العنان لقريحته، بل أنه يوظفّها لخدمة أدبه، في الحدود والضرورات التي تمليها نظرية الادب الاسلامي. ومن ذلك التوقف عند تصوير مشاهد الحب مع الجنس الآخر ـ مثلاً ـ وتصوير المرأة ومفاتنها والعلاقة بها، أو تصوير النشوة وحالة السكر وغيرها.

وقد يعتقد بعضهم أن من غير الممكن صنع الصورة الادبية العذبة دون المبالغة في استخدام عناصر فنية كالخيال والعاطفة وغيرهما، والتي قد تصل الى أنواع من الكذب والتهمة والقذف والنفاق والمجون، وكل ما يؤدي الى الاثارة العاطفية المحرمة. ولكن نظرية الأدب الاسلامي لا تسمح بما يؤدي الى الاصطدام بالشرع المقدس فيما هو غير مشروع من الصور؛ لأن الأدب ـ كما تقدم ـ غير مستقل عن العقيدة والشريعة وضوابطهما. وعلى العكس من تلك المضامين والصور غير المشروعة التي تسمح المدارس الادبية الاخرى بصنعها، والتي تفسد الذهن والنفس والروح، فإن الأدب الاسلامي يهدف الى إصلاحها وتهذيبها، والى المساهمة في توجيه الحياة الوجهة الصحيحة، وبنائها على الاسس التي يريدها اللّه سبحانه وتعالى، في حين أن الحياة ـ كما هي ـ هي التي توجه المدارس الادبية الاخرى وتبنيها؛ لأن منبعها الأرض وليس السماء.

والأدب ـ كغيره من ألوان الابداع ـ تكمن قيمته في تحقيق هدف وجود الانسان على الأرض، وهي الغاية النهائية للأدب الاسلامي؛ فهو ابداع لهدف وليس ابداعاً للابداع؛ لأنه يحمل رسالة الانسان الالهي الى كل بني الانسان. وقيمة الأدب في الاسلام في هدفه وتأثيره، وليس في مقدار الابداع الذي يحتويه. وتقاس قيمته بمعيار التأثير، وليس بمعيار الابداع المجرد. فبهذا التجريد يفقد الأدب قيمته الحقيقية [١٤]، ولا يبقى ـ حسب سيد قطب ـ سوى عبارات خاوية أو خطوط صماء [١٥]. وكما يعطي الاسلام قيمة لحياة الانسان، فإنه يعطي الأدب قيمة أيضاً.

ويمكن بسهولة استنباط الموقف الاسلامي الأصيل حيال الادب، من خلال تعامل أهل البيت (ع) معه، ومنه ـ مثلاً ـ الشعر المنسوب للامام علي ولأهل البيت(ع) وعموم خطبهم وكلماتهم المجموعة في نهج البلاغة والصحيفة السجادية وغيرهما؛ إذ أنهم تعاملوا مع الأدب كوسيلة تبليغية، لخدمة الأهداف العقائدية، فشكّل أدبهم وأرفع أدب اسلامي.

وهذا لا يعني أن الأدب الاسلامي هو أدب الخطاب المباشر، والوعظ والارشاد فقط، أو الأدب الذي تتخلله ـ دائماً ـ الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة، أو الذي يستخدم الأساليب والألفاظ والتعبيرات العقائدية والفكرية، الى المستوى الذي يدفع بعضهم للادعاء بأنه يستمع لخطبة وعظية أو درس عقائدي أو أنه في جلسة ذكر.

بالطبع، لا يتطلب الأدب الاسلامي ذلك دائماً، رغم أن هذه الألوان من أدب الخطاب المباشر ضرورية أحياناً، بل أن الادب الاسلامي يعتمد أيضاً الخطاب غير المباشر، والتوجيه الذي يستبطن مفهوماً قرآنياً أو حديثياً. وعموماً فإن تحديد الاسلوب الفني، المباشر وغير المباشر، يخضع لطبيعة مخاطَب الأديب أو الحالة التي يريد الأديب التعبير عنها أو الواقع الاجتماعي الذي يعيشه.

ولا يريد الاسلام من الأديب أن يكون مفكراً أو فيلسوفاً أو صوفياً، ولا يريد اخراجه من عفويته، وحرمانه متعة اللحظة الابداعية، وقولبة ابداعه، وتعقيد فكره ولفظه وأدائه، واضطهاد أحاسيسه، وتحنيط ذوقه الفني، كما قد يقول بعضهم[١٦]، بل على العكس، ففي الوقت الذي تؤمّن نظرية الادب الاسلامي للأديب استخدام جميع العناصر الفنية المباحة، فانها تعطي لأدبه قيمة معنوية، وتضعه أمام مسؤوليته الربانية ورسالته الانسانية، وتجعل لفنه رسالة وهدفاً، كما تتركه لفطرته السليمة وعفويته ولحظاته الابداعية ووجدانه الواعي وضميره الحي وفكره المنفتح وأدائه الرفيع ولفظه الجميل وأحاسيسه الجياشة وذوقه الفني.

هذه الفطرة السليمة هي التي يؤكدها الاسلام، ويطلب من الأديب ـ عبرها ـ أن يتعفف في لفظه وفي دلالات نتاجه الأدبي: أن لا يكذب، لا يقذف، لا يتهم، لا يعبث، أن يتوازن في عواطفه. وفيما لو أصرّ الأديب على التيه والضياع والعبث، فسيكون ـ حينها ـ أمام مفترق طريق: إما أن يحتفظ بأدبه لنفسه، وحينها يفقد دوره الحقيقي، أو يصرّ على العبث وإضلال الآخرين، وحينها سيقف أمام مسؤوليته الاجتماعية والانسانية، وفي النهاية أمام مسؤوليته الشرعية؛ لأن المسؤولية بكل أنواعها لا تعرف (الحرية المطلقة!).

ومما سبق يمكن استخلاص الخصائص النظرية للادب الاسلامي، فهو الهي المنبع والمنطلق، عقائدي المصب والهدف والمسؤولية، منتم في مضامينه وأساليبه المنسجمة بعضها مع بعض، انساني وعالمي في نوعية الخطاب ومساحته. وفي الوقت نفسه يولي العناصر الفنية ـ في حدودها الشرعية ـ اهتماماً بالغاً. وهذه الأخيرة من خصائص الادب الاسلامي التطبيقية.

وتبقى بلورة نظرية الادب الاسلامي بصيغة متكاملة، همّاً اسلامياً يتحسسه جميع المعنيين، ولا سيما الادباء الاسلاميون، وهي مهمة كبيرة وشاقة يفترض أن يشترك فيها الفقهاء والمفكرون والادباء والمثقفون معاً. ولعل عقد مؤتمر عالمي للأدب الاسلامي، للحوار في هذا الموضوع، هو أمر مهم جداً. حينها يكون درج موضوع الادب الاسلامي أو النظرية الادبية الاسلامية في كتب الأدب، سواء المدرسية أو العامة، الى جانب المذاهب الادبية الأخرى المعروفة عالمياً، وتدريسها، عملياً أكثر من أي وقت آخر.

هوامش الفصل الخامس

(١) زكريا ابراهيم، مشكلة الفن، نقلاً عن: نجيب الكيلاني، الاسلامية والمذاهب الأدبية، ص ٣٤.

(٢) نجيب الكيلاني، الاسلامية والمذاهب الأدبية، ص ٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩.

(٤) سورة الاسراء، الآية ٣٦.

(٥) سورة الصافات، الآية ٢٤.

(٦) صحيفة كيهان العربي، ١٤ / ٥ / ١٩٨٦.

(٧) انظر محمد قطب، منهج الفن الاسلامي، ففي كتابه هذا أورد نماذج لنصوص أدبية للشاعر الهندي طاغور وغيره من الادباء غير المسلمين، واعتبر أنها تلتقي بمفهوم الفن الاسلامي.

(٨) انظر: د. محمود البستاني، الاسلام والفن، ص ١٠.

(٩) من عهد الامام علي (ع) لمالك الاشتر، نهج البلاغة، ص ٤٢٧.

(١٠) الاسلام والفن، ص ٥٤ ـ ٥٨.

(١١) د. أحمد ساعي، الواقعية في الأدب والنقد، ص ٤٢، نقلاً عن: د. عبود شراد، مجالات الادب الاسلامي، مجلة التوحيد، العدد ٤٤، كانون الاول ١٩٨٩، ص ٥٤.

(١٢) د. محمود البستاني، الاسلام والفن، ص ٧ ـ ١٤.

(١٣) سيد قطب، النقد الأدبي، نقلاً عن: د. أحمد محمد البدوي، قضية الأدب الاسلامي عند سيد قطب، مجلة التوحيد، العدد ١٩، تشرين الثاني ١٩٨٥، ص ٩٧.

(١٤) الأدب والفن في التصور الاسلامي، ص ٨٢، من كلمة الامام الخامنئي في المؤتمر الثالث للشعر والأدب الجامعي المنعقد عام ١٩٨٦.

(١٥) سيد قطب، في التاريخ فكرة ومنهاج، ص ١١ ـ ١٢، نقلاً عن: د. أحمد محمد

البدوي، مجلة التوحيد، العدد ١٩، ص ٩٦ (مصدر سابق).

(١٦) وهم النقاد غير الاسلاميين، الذين يتهمون الادب الاسلامي بأنـه أدب المـباشرة والوعظ والصورة المقولبة والذوق المحنّط. وهذا الاتهام فـي الواقـع فـيه الكـثير مـن عـدم المـوضوعية؛ لأن نـظرية الأدب الاسـلامي فـي الوقت الذي تـدعو الى الالتـزام والهـدفية والرسالية، فانها تترك للأديب حرية استخدام جميع العناصر الفنية، وتدعوه للابداع في الصورة واللفظ والأداء.

الفصل السادس

الثقافة المضادة والغزو الثقافي

ميدان العملية الثقافية

تستهدف الثقافة الاسلامية في العملية التغييرية التي تستبطنها جميع مجالات الحياة، خصوصاً البنى الثقافية والاجتماعية التـي تـعتبر المـيدان الاول لحـركة التـغيير. وأياً كـان مـفهوم الثـقافة ومـعناها فـان مـعظم عـلماء الاجـتماع والانثروبولوجيا يتفقون عـلى ان الثـقافة تشـتمل عـلى كـل مـعارف الانسـان ومعتقداته وأعرافه، أي انها كل مركب يوجه أفكار الانسان وأساليب حياته كعضو في المجتمع [١]. ومن هنا كان الحقل الثقافي (وفق التعريف الشامل للثقافة) هو الحقل الأوسع الذي تمارس فيه الثورة عملية التغيير.

وأهمية الثقافة كعنصر يحدد الأفكار والسلوك والظواهر الاجتماعية، تجعلها محور اهتمام جميع الاتجاهات والقوى السياسية والاجتماعية والعـقائدية مـنذ وجود الانسان على الأرض. وقد كانت هدف الأنبياء كما يقول الامام الخميني: «الثقافة مصنع يصنع الانسان، والأنبياء أيضا جاءوا لهذا الغرض»[٢].

وهناك ثقافة اخرى تقف في مواجهة ثقافة الأنبياء هـي ثـقافة المشـركين. وهاتان الثقافتان المتضادتان مازالتا فى صراع مستمر، إحداهما تدعو للـتوحيد

والاخرى للشرك.

وبرغم اختلاف أساليب الصراع وآلياته من زمن الى آخر، إلا ان منطلقات الصراع وعوامله وأهدافه بقيت كما هي؛ إذ ان الصراع المحتدم اليوم بينهما امتداد لصراعٍ قديم.. لن ينتهي حتى يرث اللّٰه تعالى الأرض.

والثقافة الاسلامية هي التي تحدد مبادئ الحركة التغييرية ومناهجها وغاياتها وأهدافها. ومن أبرز مميزاتها أنها ثقافة العقيدة والمبدأ الإلهي، وأنها ثقافة للتغير وليست ترفية، وهي ثقافة الأمة لا النخبة فقط،وهي أيضاً ثقافة للعمل والحركة وليست ثقافة نظرية وللاستهلاك العقلي وحسب؛ فالعلم والمعرفة في ثقافة التغيير مقرونان بالعمل الصالح والحركة من أجل تزكية النفس والمجتمع. فاللّٰه تعالى لايقبل «عملاً إلا بمعرفة ولا معرفة إلا بعمل، فمن عرف دلّته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له» كما يقول الامام محمد الباقر(ع) [٣].

وتتسع أهداف الثقافة الاسلامية بحجم الميدان الذي تتمحور وتتحرك فيه العملية الثقافية، ومن ابرز هذه الأهداف:

١ – تخليص الأمة من قيود التبعية الثقافية والسياسية والاقتصادية للغرب والشرق.

٢ – إعادة بناء الانسان والمجتمع، وتربيتهما وتزكيتهما؛ وصولاً الى مستوى «الانسان الخليفة» والى «مجتمع المتقين».

٣ – تحصين الانسان المسلم الثائر لمواجهة كل أشكال الانحراف والتخريب الفكري والثقافي.

التآمر الثقافي الاستكباري: نموذج ايران

بعد انتصارها، أخذت الثورة الاسلامية في ايران تمارس العملية الثقافية في

اطار الأهداف المذكورة؛ باعتبارها ثورة ثقافية اجتماعية شاملة أعمق وأوسع من الثورة السياسية الشعبية التي أطاحت بالنظام الشاهنشاهي، وأكثر خطورة منها على مصالح الاستكبار وأهدافه في البلاد والمنطقة الاسلامية.

وبعد أن جرب الاستكبار العالمي مختلف أنواع التآمر (السياسي والاعلامي والعسكري وغيرها) ضد الثورة الاسلامية، وأخفق في معظمها، برغم تحقيق بعض النتائج بمستويات محدودة [٤]، عندها بقي يراهن على التآمر الثقافي ونشر «الثقافة المضادة» التي أخذت شكلاً آخر في السنوات الأخيرة.

وفي هذا المجال، يعمل الاستكبار باتجاهين متكاملين:

الأول: المحافظة على ما تبقى من «الموروث الثقافي» للعهد الشاهنشاهي الاستعماري، وتركيزه واعادة الحياة اليه. وهو الموروث الذي يمثل نتاج الغزو الثقافي التاريخي الذي استهدف الامة. وكان عاملها الأساس عملية «الاحتكاك الثقافي» السلبي مع الغرب، والتي كانت تتم بصورة مدروسة وتخطيط دقيق، إذ كانت ثقافة الغرب تؤثر في المسلمين، ولم يكن الغرب يتأثر بالثقافة الاسلامية الا في الحدود التي تحقق، مصالحه. وكان التأثير السلبي من الاحتكاك الثقافي المفروض يظهر جلياً في المجالات الفكرية والاجتماعية، وهي المجالات التي لا تجانس فيها بين ثقافتي الغرب والاسلام، حتى خلقت عملية التأثير السلبي المباشر حالة من الانبهار بحضارة الغرب وثقافته، والشعور بضعف الثقافة الذاتية لدى المسلمين، على مستوي الفرد والمجتمع، الأمر الذي أدى الى ظهور أنماط من «السقوط الثقافي»، بعضها نسبي والآخر مطلق، أفرزت – من جانبها – عدة فئات من المثقفين، أبرزها:

١– المثقفون التوفيقيون (الانتقائيون)، الذين يتسمون بالقلق الفكري والاضطراب الثقافي.

٢– المثقفون المنجرفون وراء الثقافات الاخرى، ويتسمون بالاندماج بها.

وهاتان الفئتان، كانتا في العهد السابق تتبنيان «ثقافة السلطة» في الغالب، وتمارسان حركتهما الثقافية في اطارها. وربما يدّعي بعض عناصرها «الموضوعية الثقافية» أي التجرد العلمي، أو التزام ثقافة انتقادية، الاّ انها لاتتجاوز الفضاء الثقافي الذي ترسمه السلطة. كما ان فئات المثقفين التي تشكل مظاهر للسقوط الثقافي، تتفق على ان «الاحتكاك الثقافي» مثل بداية لعصر النهضة الحديثة في المنطقة الاسلامية عموماً، في حين ان ذلك الاحتكاك (السلبي) كان وما زال عبئاً على المسلمين ـ كما سنأتي ـ.

الثاني: القيام بغزو ثقافي، جديد في مناهجه وآلياته وأساليبه، برغم انه لايتنكر لبعض الأساليب المؤثرة القديمة في الغزو.

اهداف الثقافة المضادة

تتسع أهداف «الثقافة المضادة» التي يفرزها الغزو الثقافي،لجميع أوجه العملية الثقافية، وتضع نفسها في مواجهة أهداف الثقافة الاسلامية، وتستهدف دائرتين رئيستين:

الدائرة الأولى: الاسلام وثقافته وقيمه ورموزه ومستقبله، وهي دائرة واسعة جداً، وتشتمل على حقائق تاريخية لها علاقة ببناء الاسلام.

الدائرة الثانية: الدولة الاسلامية وثقافتها ومبادؤها وأمنها والنتاجات التي تطرحها. وهي دائرة محددة ومركّزة.

أما الأهداف الرئيسة والضمنية للثقافة المضادة، فانها تختلف باختلاف التيار الثقافي المضاد، وتنسجم مع مبادئه ومتبنياته، ولكنها- بشكل عام - تشتمل على ما يلي:

١ - مهاجمة كل ما يمت للاسلام بصلة، ورفض معظم المعتقدات والقيم التي يطرحها، أو التي تطرحها الثقافة الاسلامية، وتشويهها والتشكيك بها.

٢ ـ محاولة اضعاف الارتباط الشرعي والفكري والعاطفي للأمة بقيادتها وبالدولة الاسلامية.

٣ – التأثير على مناهج تفكير المسلمين، واصولهم الفكرية.

٤ – خلق حالة من التبعية النفسية والثقافية للاستكبار، من خلال نشر الأفكار والاطروحات المنحرفة والوافدة والمتغربة، ووضعها في مواجهة الثقافة الاسلامية، في محاولة لتجريد الثقافة الاسلامية من الروح التغييرية، وجعلها مجرد اهتمامات فكرية وعقلية.

٥ – التنظير للفساد الاجتماعي في جميع المجالات، ونشر الأفكار والتوجهات الثقافية التي تخلق الفساد الاجتماعي. والتخريب الاجتماعي، الذي يعبر عنه نوع السلوك والقيم الاجتماعية المنحرفة، يعد من أبرز أهداف «الثقافة المضادة».

العوامل المحركة للغزو الثقافي

تنقسم العوامل المحركة (الوسائل والأساليب) للثقافة المضادة الى مجموعتين:

الاولى: خارجية، وتتمثل بالدعاية والإعلام الأجنبيين، كالاذاعة والتلفزيون (ولا سيما الفضائيات) والانترنيت والفيديو ودور النشر، والرموز والمؤسسات السياسية والثقافية.

الثانية: داخلية، وتتمثل بالإعلام أيضاً، والرموز والجماعات المنحرفة والعميلة ثقافياً.

ولعل الاعلام (الداخلي والخارجي) هو من أخطر هذه الوسائل وأشدها تأثيراً، إذ يقوم الاستكبار العالمي ودوائره المتخصصة وامتداداته المحلية، في

اطار الغزو الثقافي، بحملة اعلامية واسعة ومركزة، من خلال مختلف وسائل الإعلام التي تسيطر عليها (الكارتلات) والمؤسسات الاعلامية الغربية،أو المفردات الاعلامية المحلية (غير الملتزمة). وتعمد وسائل الاعلام في الخارج الى تسخير آخر التقنيات العلمية باتجاه تحقيق أهدافها، وصولاً الى الهدف الثقافي المركزي، المتمثل بفرض هيمنته الثقافية عالمياً، تحت شعار «الثقافة العالمية» أو «الثقافة المشتركة»، وهو الشعار الخطر الذي ترفعه مؤسسات الاستعمار الثقافي، اعتماداً على ما يسمى بانعدام المسافات الجغرافية بين الدول والشعوب، في أعقاب التطور التكنولوجي الهائل الذي جعل العالم كقرية واحدة كما يقولون.

وهكذا، فان «الثقافة المضادة» هي أخطر أنواع التآمر ضد المجتمع الاسلامية، فانتشارها كأفكار ومعارف، وتحولها الى أنماط حياتية وسلوك وظواهر اجتماعية، يؤدي الى تآكل بناء المجتمع من الداخل، ومن ثم الحاق هزيمة ماحقة بالامة.

قد يعترض بعض المنفعلين والمتغربين على مفاهيم وحقائق راسخة، كالغزو الثقافي والثقافة المضادة للاسلام وثقافة المسلمين، والنداءات التي تقرع أجراس الانذار وتنبه المسلمين على ما يحيق بهم من مخاطر.

فهل الغزو الثقافي حقيقه محسوسة؟ أم ان الحديث عنه مجرد إثارات اعلامية تهدف الى اتخاذ اجراءات احترازية مسبقة من قبل المسلمين؟!

العملاء الثقافيون والمنفعلون يرفضون – من جهتهم – أن يكون للثقافة المضادة أو الغزو الثقافي حقيقة موضوعية، ويزعمون بأن ما يحدث هو مجرد احتكاك بين الثقافات وتفاعل طبيعي بين الحضارات الانسانية. وهذا الزعم – بحد ذاته – تبرير للغزو الثقافي وجزء من ممارسته، ومحاولة لايهام المسلمين والاستخفاف بعقولهم، بهدف إحباط أي استعداد للمواجهة. في حين ان الواقع

وتفاصيله لا يتركان مجالاً للشك حول وجود التآمر الثقافي على الاسلام والمسلمين وأمنهم الثقافي والحضاري [٥]. والاحساس بهذا الخطر رفع مقدار الاهتمام به الى أعلى المستويات في التيارات الاسلامية وفي الدولة الاسلامية؛ فالامام الخامنئي ظل يؤكد على موضوع الغزو الثقافي وخطره، فيقول مثلاً: «ان الغزو الثقافي الذي أكدنا عليه مراراً هو حقيقة واضحة، ولو أنكرنا وجوده لن نستطيع القضاء على أصل الغزو» [٦]. ويضيف: «في كل مكان هناك تحشيد ثقافي خطر ضد الثورة الاسلامية» [٧].

مقدمات مواجهة الغزو الثقافي

على الرغم من انجازات الثقافة الاسلامية على صعيد اجتثاث جذور الموروث الثقافي الاستعماري ومواجهة الثقافي المضادة ونشر الثقافة الاصيلة، إلا أن الصراع الثقافي لا زال على قوته وحجمه.

من هنا فسبل مواجهة الغزو ووسائلها لابد وأن تنسجم مع خلفيات الصراع وحجمه وتطوره. وعملية المواجهة هذه ذات خطوط ووسائل عديدة بالغة الأهمية، ولكن هناك بعض المقدمات التي لا يمكن تجاوزها الى ممارسة عملية المواجهة بشكل مباشر، من أبرزها:

أولاً: الاذعان بوجود الغزو الثقافي، وتقدير حجمه ومستوى خطره، تقديراً علمياً وموضوعياً، بعيداً عن حالات الاستهانة أو التهويل والاثارات الاعلامية. ويستدعي ذلك دراسة اتجاهات الغزو وأهدافه ومظاهره بعناية بالغة.

ثانياً: التركيز على مفهوم الغزو الثقافي واشاعته في أوساط الأمة، واعتباره جزءاً من عوامل التحصين الثقافي للمجتمع المسلم، بهدف رفع مستوى الحساسية الاجتماعية تجاه كل مضامين الغزو الثقافي ومظاهره ورموزه.

ثالثاً: تحديد مضامين ثقافة الاسلامية التغييرية وأنماطها، ضمن صيغ دقيقة

وواضحة، على المستويين المعرفي والسلوكي. فمثلاً: ما هي الصيغة التي تحددها الثقافة الاسلامية الأصيلة بشأن مسالة التعامل مع الثقافات الأخرى، وتحديداً ثقافة الغرب؟. والهدف هو طرح بدائل عملية في مواجهة ما تطرحه الثقافة المضادة، التي يؤمن حملتها بالانفتاح الكامل على ثقافة الغرب، بحيث تؤدي عملية الاقتباس العشوائية منها الى وقوع المتغربين والتوفيقيين في الكثير من المطبات الشرعية والفكرية والسياسية، وتنتهي بهم الى التبعية الثقافية الكاملة للغرب. وفي المقابل، هل تقضي الثقافة الاسلامية بالقطيعة الكاملة مع ثقافة الغرب، للحؤول دون أي تفاعل أو احتكاك ثقافي؟، أم أنها تتعامل مع الثقافات الاخرى – ومنها ثقافة الغرب – بالقدر الذي لا يؤثر سلباً على الواقع الاسلامي؟.

استراتيجية البناء الثقافي الاسلامي

تتوزع عملية تنفيذ استراتيجية البناء الثقافي الاسلامي على عدة محاور، أهمها:

١ –الهدم: ويتمثل بتصفية جميع مظاهر الموروث الثقافي غير الأصيل (محلياً كان أم أستعمارياً)، واقتلاع جذوره، رغم ان هذا العمل ليس هيّناً الحجم الموروث الثقافي ونوعه. فمثلاً: كانت ايران تأتي بعد تركيا في عداد البلدان الاسلامية التي تمكّن الاستعمار الثقافي من تغريبها وحرفها ثقافياً.بيد أن الثورة الاسلامية تمكنت خلال العملية التغييرية، التي مارستها منذ انتصارها، من القضاء على الجزء الأكبر من الموروثات الثقافية، حتى أثبتت أن عودة الأمة الى أصالتها الثقافية تحتاج إلى توافر الظرف الملائم والآليات المناسبة والى الوقت الكافي.

٢ – التصدي: أي التصدي لمكونات بناء الثقافة المضادة وايقاف زحف الغزو الثقافي وافراغ محتواه ومواجهة رموزه ووسائله، الوافدة من الخارج أو أصدائها في الداخل. ولا شك فان الأمة تتحمل العبئ الأكبر في عملية المواجهة؛ لأن هدف الاستكبار هو هدم البناء الثقافي للأمة. وحينها يكون حصن الأمة وسلاحها في

عملية المواجهة والتصدي هو الثقافة الاسلامية الأصيلة، التي يقع نشرها وتركيزها في أوساط الأمة على عاتق العلماء والمفكرين والمثقفين الاسلاميين ووسائل الثقافة الجماهيرية.

٣ - البناء: ويتمثل بتشييد بناء الثقافة الاسلامية الاصيلة، وتحويل المجتمع المسلم الى وحدة ثقافية اسلامية مترابطة، وصولاً الى مرحلة هيمنة الثقافة الاسلامية على كل مفاهيم وأفكار وسلوك وانماط حياة المجتمع.

٤ - التبليغ: ويعني تبليغ الثقافة الاسلامية الأصيلة للمجتمعات الانسانية الأخرى؛ لتشكل عمقاً استراتيجياً ثقافياً للواقع الاسلامي، يدافع عنه، ويهاجم ثقافة الاستعمار وعملائه، بحيث يتحول الصراع مكانياً الى ديار الاستعمار أو الديار الخاضعة لهيمنته الثقافية. كما ان الثقافة الاسلامية ستشكل في المجتمعات الاسلامية واقعاً ثقافياً أصيلا، يكون العمود الفقري لبنائها الجديد.

وباختصار، فان الاستراتيجية الثقافية الاسلامية تنفذها أيدي الأمة المتعاضدة؛ يدتهدم الموروث الثقافي المتراكم عن العهود المختلفة، واخرى تتصدى للهجمات الثقافية المستمرة، وثالثة تبني الصرح الشامخ للثقافة الاسلامية الأصيلة، وربعة تبشر الانسانية بهذه الثقافة خلال تنفيذ استراتيجية البناء الثقافي، تقوم الثورة الاسلامية بطرح بدائلها الثقافية على مختلف الصعد، وخاصة القضايا المعاصرة التي تتسم الكثير من التعقيد، والقضايا الفكرية والسلوكية التي أفرزها التطور العلمي والتكنولوجي الهائل، والذي يأخذ اتجاهاً تصاعدياً لا يمكن السيطرة عليه.

وطرح البدائل الثقافية يتم عبر مختلف الوسائل والأساليب التي تنسجم مع الواقع ومع حقائق التطور المادي العالمي. ولعل أبرزها: وسائل الإعلام، وخصوصاً الصحافة، ودور النشر، والاذاعة والتلفزيون والانترنيت والفيديو والسينما والمسرح، وكذلك مؤسسات البحث العلمي، ومؤسسات التبليغ،

والتنظيمات الاجتماعية الفاعلة الخاصة بالشباب والأطفال والمرأة والعمال...الخ. إضافة الى الوسيلة الأكثر أهمية، أي التعليم، الذي يعد العنصر الأساس في العملية الثقافية، أي في تعلم الثقافة ونقلها وتطويرها، الى درجة جعلت معظم علماء الاجتماع يضعون التعليم ومستواه في المجتمع أساساً لتقسيم أنواع الثقافات واكتشاف نوعية الثقافة السائدة في أي مجتمع.

وقد بدأت الدولة الاسلامية الحديثة منذ أيامها الأولى بمعالجة مسألة البدائل الثقافية، لتطرح بدائلها الاسلامية، وخاصة في المجالات التي تتميز - أكثر من غيرها - بالتغريب والانحراف الثقافي في أساليبها ومناهجها وفي اجوائها العامة والخاصة. ولعل البرامج التربوية في المدارس، واعادة بناء وسائل الاعلام، ومشروع «الثورة الثقافية» على مستوى التعليم العالي وغيرها، هي خطوات كبيرة في هذا الطريق.

نموذج الخطاب الثقافي الاسلامي المعاصر

قبل الدخول في موضوع تحليل الخطاب الثقافي الاسلامي المعاصر من خلال نموذج خطاب الامام الخميني،نشير الى ملاحظتين، الأولى: ان المسألة الثقافية هي من أكثر المسائل التي استوعبها الخطاب النهضوي للامام، وحظيت باهتمام واسع في حركته. والثانية: انّ تلك المسألة لا زالت من الموضوعات التي لم تلق الاهتمام المطلوب من قبل المفكرين والمتخصصين في دراسة فكر الامام الخميني وحركته، قياساً بالموضوعات الأخرى التي خصص لها عدد كبير من الدراسات والندوات والمؤتمرات العالمية. وضرورة الاهتمام بها تشتد في الوقت الحاضر أكثر من أي وقت مضى؛ بالنظر للأساليب الجديدة التي أخذت تستخدمها تيارات الغزو الثقافي، وحجم هذا الغزو وخطورته على أمن المجتمع الاسلامي ومستقبل الاسلام. أضف الى ذلك، ضرورة بلورة نظرية اسلامية متكاملة في الثقافة، والبناء الثقافي، وعلم الاجتماع الثقافي.

الثقافة كما يراها الامام الخميني هي أساس عملية التغيير الشامل، رغم ان الامام لا يفصل بين مجالات التغيير (السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي...الخ)، إلا أنه يرى بأن التحول الثقافي هو الاطار الذي يجمع في داخله مختلف مجالات التغيير، فيعتبر ان طريق اصلاح الأمة واصلاح البلد يمر عبر اصلاح الثقافة؛ إذ أن المبدأ هو الثقافة. بل يذهب الى ان الدافع الحقيقي لقيام ثورة الشعب الايراني المسلم هو التخلص من الهيمنة الثقافية الاستعمارية. فيقول بأن «الثقافة على رأس الأمور كلها»(٨). وأوضع تعبير له في هذا المجال هو: «ان الثقافة هي أساس كل سعادات أو مصائب الشعب» (٩).

ويعطي الامام للثقافة بعداً آيديولوجياً، ويرى انها عملية هادفة، بل وسيلة لتحقيق الأهداف، سواء كانت أهدافاً شريرة أم خيرة، ويعبر عنها بـ«المصنع». بينما يؤكد الانثروبولوجيون على أصالة الثقافة، ويعطونها بعداً معرفياً مجرداً، رغم ان محتوياتها تشتمل على أبعاد آيديولوجية؛ إذ يقول الامام الخميني بأن «الثقافة مصنع يصنع الانسان، والأنبياء أيضاً جاءوا لهذا الغرض».

ولايتفق معظم علماء الاجتماع والنفس وغيرهم على مفهوم محدد للثقافة، فعلماء الاجتماع يعتبرونها «المجموع الكلي للغايات البشرية»،أو أنها «نمط الحياة»، وعلماء النفس يرون بأنها «مجموع العادات الاجتماعية». اما العالم الانثروبولوجي "ادوارد تايلور" فانه يعتبرها «الكل المعقد الذي يتضمن المعرفة، والعقيدة، والفن، والأخلاق،والقانون، والتقاليد والعادات». ورغم أن هذا التعريف هو أشهر تعريف للثقافة، إلا ان علماء آخرين ينقدونه، ويقولون بأن تعريف "تايلور" يقتصر على «محتوى الثقافة»، في حين ان «الثقافة هي تنظيم قبل أن تكون محتوى». اما البيولوجيون فيقولون بأن الثقافة هي «الوراثة الاجتماعية»، أي انها اكتساب وراثي أو فطري (١٠). في حين يقدِّم الامام الخميني فهماً واضحاً ومحدداً للثقافة، باعتبارها حركة هادفة، وأنها مبدأ التغيير والتحولات الاجتماعية، و انها تحدد مستقبل الامة ومستوى تقدمها ونموها واستقلالها.

الاستقلال الثقافي

بعد قيام الدولة الاسلامية، كان الخطاب الثقافي للامام الخميني متميزاً ومركّزاً؛ إذ كان يرى بأن الثورة ورثت كل نتائج الهيمنة الثقافية للمرحلة الطاغوتية - الاستكبارية، فيقول في احدى كلماته بأن «السبب الأساس في سيطرة الغرب والشرق على جميع البلدان الاسلامية هو الهيمنة الثقافية... بان المصيبة العظمى للمسلمين هي هذه الثقافة الرائجة بينهم» [١١]. فالتبعية والتخلف سببهما الهيمنة الثقافية الاستكبارية؛ لأنها أساس ومصدر كل التبعيات وأخطرها. ويصف الإمام التبعية الثقافية بـ«الفاجعة»؛ لأنها تجعل الامة تعتقد - شعورياً أو لاشعورياً - بأنها فقيرة وبحاجة الى الغرب والاستكبار في سد جميع احتياجاتها ونواقصها، وهو ما يسميه الإمام بـ «التبعية النفسية». فبدون الانعتاق من ربقة التبعية الثقافية ونيل الاستقلال الثقافي، يبقى الاستقلال السياسي غير مجد، وإن كان يمثل مرحلة في غاية الأهمية؛ لأن التبعية الثقافية تجر البلاد قسراً الى التبعية السياسية، وإن كان البلد مستقلا في الواقع، ويقرر الإمام الخميني هذا المبدأ بقوله: «ما دام الشعب لن يحصل على الاستقلال الفكري، فلا يمكنه أن يستقل في الأبعاد الأخرى [١٢]». أي ان الاستقلال الثقافي يتبعه - بصورة حتمية - استقلال سياسي واقتصادي واجتماعي...الخ.

وحين يركز الامام الخميني على محاربة الثقافة الاستكبارية والتغريبية، ويدعو الامة لتطهير نفسها منها، فانه في الوقت نفسه، يطالب الأمة باكتشاف ذاتها وأصالتها والعودة الى الثقافة الاسلامية، وبعد أن تتشبع بها تصدّرها الى العالم بأسره: «لابد للغزو الثقافي أن يزول ويفنى الى الأبد، ويحل محله النظام الاسلامي»[١٣]. وهنا يؤكد الامام على قضيتين خطيرتين، لا يسمح بتمريرهما:

١- حصول فراغ ثقافي محتمل، إذ يطرح الإمام البديل فوراً، فالقضاء على الثقافة الطاغوتية - الاستكبارية مقرون بالعودة الى الثقافة الاسلامية الأصيلة.

٢- خلق ثقافة وسط خلال عمليتي الهدم والبناء، فهدم الثقافة الوضعية والنباء الثقافي الاستعماري في الخطاب النهضوي للإمام، هدمٌ شامل، إذ لا وجود لثقافة انتقائية (توفيقية) في هذا الخطاب، بل ثقافة اسلامية تستلهم شكلها ومحتواها ومضمونها وأساليبها من المصادر الأصيلة. وبهذا النمط من أنماط الصراع تنجح الثقافة الاسلامية في القضاء على الثقافة الاستكبارية والانتقائية، وترسيخ جذورها في أرضية المجتمع الاسلامي. وبتعبير آخر، فان محاربة الثقافة الوضعية - وفق خطاب الإمام - لابد وأن تتم بثقافة مستقلة عنها تماماً، في نظمها وأنساقها وأساليبها، وتكون ذات بناء مغاير تماماً. أي ان الامام الخميني لايكتفي بالحديث عن خطورة الثقافات المضادة، وضرورة نسف دعائمها ومصادرها وعوامل بنائها (العامل النفسي، السياسي، الموروثات، الاستكبار)، بل يطرح لكل نظام ونسق ثقافي بديلاً اسلامياً، كما في مجالات وسائل الاعلام والاتصال الجماهيري، والفن، والتعليم، والجامعة، والسلوك الفردي والاجتماعي، والموروثات الثقافية، وصولاً الى الأطر الثقافية للسياسة والاقتصاد.

فعلى مستوى وسائل الاتصال الجماهيري، يعتقد الامام بأن مهمتها هي المساهمة في صناعة الانسان، وهكذا بالنسبة لمهمة التربية والتزكية، التي تقع على عاتق التعليم والجامعة. وعلى المستوى الاقتصادي، يطرح ثقافة الاكتفاء الذاتي ومقاطعة الثقافة الاقتصادية الوضعية التي تجعل الانسان آلة أو سلعة أو مجرد مستهلك. واجتماعياً، يطرح ثقافة التكافل والتواصل الاجتماعيين، وثقافة الخير والشعور بالمسؤولية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

التعامل مع الموروثات الثقافية

على مستوى الموروثات الثقافية، فان ايران ما بعد الثورة ورثت ثلاثة انماط ثقافية:

النمط الأول: الثقافة الاسلامية الأصيلة، ويمثلها: العلماء، والمثقفون

الملتزمون، والكثير من قطاعات الأمة.

النمط الثاني: الثقافة الطاغوتية - الاستكبارية، وتمثلها السلطة والنخب المتغربة، وأجهزتهما، المنفصلة أحياناً والمتداخلة أخرى.

النمط الثالث: الثقافة التوفيقية الانتقائية، و هي ثقافة هجينة حاولت أن توفق بين ثقافة الامة والثقافات المستوردة.

ورغم حملات التغريب الشديدة التي كانت تمارسها السلطة والنخب الثقافية المتغربة (حتى التي كانت تقف في صف المعارضة للنظام)، إلا ان الاسلام، وبفضل جهود العلماء والمثقفين الملتزمين، كان ثورة كامنة في نفوس الأزمة، ثقافة الامة والثقافات المستوردة وبفضل جهود العلماء والمثقفين الملتزمين، كان ثورة كامنة في نفوس الأمة، وكانت هناك فئات عريضة جداً مخلصة لعقيدتها تواجه حملات التغريب والحرف الثقافيين بكل ما تملك من قوة.

من هنا،فالثورة حظيت أيضاً بإرث ثقافي إسلامي عام، تمكنت - بعد انتصارها - من استثماره لمساعدة الفرد والمجتمع على اكتشاف هويتهما وذاتهما وأصالتهما والعودة اليهما. وبالتأكيد، فان هذا الواقع هو الذي فجر الثورة ومنحها الديمومة والاستمرار، ودفع الأمة «لإزالة غبار الثقافة الاستعمارية عنها» كما يقول الامام الخميني.

وفي الوقت نفسه، فان هذا الواقع خلق وسطاً ثقافياً قلقاً، تكمن فيه الخطورة على المجتمع، وهو الوسط الثقافي الهجين الذي رفع الشعارات والأسماء الاسلامية ولكنة خلط في المضامين والسلوك الثقافي. الاسلامية، هؤلاء، رغم الفرصة التي وفّرتها لهم الثورة، لم يساعدوا أنفسهم على العودة الى ذواتهم وأصالتهم. ولطالما أظهر الامام الخميني أسفه لذلك كما في قوله: «للأسف، ان بعض المثقفين لا يستطيعون أن يتحرروا من تبعيتهم للشرق أو الغرب» [١٤].

وأحد أبرز أساليب هؤلاء التوفيقين هو الدعاية لبعض العملاء الثقافيين أو

القلقين ثقافياً، وطرحهم كمفكرين (مسلمين) والدعوة لتبني أفكارهم، ومحاولة التأثير على بعض الشرائح الاجتماعية للحيلولة دون الافادة من كتب المفكرين الاسلاميين الأصلاء، بل وحتى محاولة تصفيتهم معنوياً أو جسدياً. بيد ان الامام الخميني كان يدرك هذه الحقائق بدقة، حتى أوصى بالمفكرين الاسلامين الأصلاء، ودعا الى قراءة كتبهم ودراسة أفكارهم، باعتبارها تمثل الفكر الاسلامي الأصيل، ففي وصيته الى الأمة بقراءة مؤلفات الشهيد محمد باقر الصدر يقول: «آمل أن يستفاد من كتب هذا الرجل العظيم وتدرس من قبل المطلعين»(١٥). وفي وصيته أيضاً بشأن قراءة كتب الشهيد المطهري قال: «أوصي الطلاب والطبقة المثقفة الملتزمة أن لا يتركوا كتب هذا الاستاذ العزيز، تودع في زاوية النسيان بمؤامرة أعداء الاسلام» (١٦).

اما المجال المهم الآخر، ولعله أهم ما تطرق اليه الامام الخميني في خطابه الثقافي،فهو التربية والتزكية والتعليم، ودورها في صناعة الانسان. حيث يعتبر الامام بأن صناعة الانسان من خلال تلك الوسائل هو هدف ثقافة الثورة، بل انه هدف الأنبياء والأوصياء والصالحين، فيقول: «جاء الأنبياء لتزكية النفوس البشرية وللتعليم وللتربية»(١٧). وانطلاقاً من قوله تعالى: ﴿...ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة﴾ (١٨)، فان الإمام يقرن حديثه عن التعليم بالحديث عن التزكية النفسية والتربية، وتقديم التزكية على التعليم. ويشترط الامام الخميني في المعلم والعالم بأن يكونا صالحين، وإلاّ فهما لا يصلحان للتدريس مطلقاً؛ لأن مهنة المعلمين – كما يقول – هي «مهنة عامة يمارسها الأنبياء والأولياء كما الفلاسفة والعلماء والمثقفين، انه عمل صناعة الانسان» (١٩). وهو معنى مرادف للقول المأثور: «إذا فسد العالِم فسد العالَم»، فلا يمكن لمعلم فاسد أن يساهم في بناء (المتلقي) معنوياً، ويصنع منه انساناً صالحاً ينتفع منه المجتمع.

من هنا كان الامام يشعر بعد انتصار الثورة الاسلامية بأهمية الاعلان عن ثورة اخرى مكملة، وهي «الثورة الثقافية»، التي قادها الامام بنفسه أو من خلال مندوبية، بهدف أسلمة التعليم وتحويل المؤسسات التعليمية الى مولدات لضخ

الثقافة الاسلامية الأصيلة في المجتمع، من خلال العناصر التي تحتضنها وتخرجها، وتطهير جامعات البلاد من الثقافات الوافدة والوضعية، وتصفية الشعارات (البراقة) التي يطرحها العملاء الثقافيون للغرب، كعصرنة التعليم ومناهجة، وعزله عن الضوابط العقائدية والمعنوية والأخلاقية. وقد جاء في بيان الامام الخميني بشأن شرح واجبات مجلس الثورة الثقافية: «التخطيط للفروع المختلفة، والسياسة الثقافية المستقبلية للجامعات على أساس الثقافة الاسلامية، وانتخاب وإعداد الأساتذة اللائقين والملتزمين والواعين، وغيرها من القضايا المرتبطة بالثورة التعليمية الاسلامية» [٢٠].

هوامش الفصل السادس

(١)انظر: قباري محمد اسماعيل، علم الاجتماع الثقافي، ص ١٥ - ١٩.

(٢)كبرى اسدي مقدم (إغذاد)، ديدكاهاى فرهنكى امام خميني.

(٣)تحف العقول، ص ٢١٥.

(٤)انظر: عشرة الفجر ومسيرة الثورة الاسلامية، مجلة التوحيد، العدد ١٥، شباط ١٩٩١، ص ٤.

(٥)انظر: عبد الجبار الرفاعي، الاختراق الثقافي..معجم ببليوغرافي تحليلي. لقد وثّق الباحث الرفاعي في هذا المعجم لـ (٦٣٨٠) عنوان من الكتب والدراسات والمقالات، تشكل أهم مصادر دراسة الغزو الثقافي والثقافة المضادة والحركة الصليبية والتنصير والتبشير والاستشراق والتغريب والتيارات الفكرية والمذاهب الهدامة والمنحرفة في المجتمعات الاسلامية. ومطالعة هذا الكم الهائل من العناوين يكفي وحده للوقوف على حقيقة الغزو الثقافي والفكري الذي تتعرض له المجتمعات المسلمة واتجاهات الثقافة المضادة التي يحاول الغزو الثقافي زرعها في الوطن الاسلامي.

(٦)الامام الخامنئي، فرهنک وتهاجم فرهنكي، ص ٥. في هذا الكتاب يؤكد الامام الخامنئي على ضرورة الاذعان بوجود الغزو الثقافي، انظر: ص ص ٤ - ١٦.

(٧) المصدر السابق،ص ٨.

(٨) ديدكاههاي فرهنكي امام خميني، ص ١٣.

(٩) المصدر السابق، ص ٣.

(١٠) انظر: علم الاجتماع الثقافي، ص ١٥ - ١٧.

(١١)ديدكاههاي فرهنكي امام خميني، ص ٦٦.

(١٢) المصدر السابق، ص ٤٥.

(١٣)المصدر السابق، ص ٥١.

(١٤) المصدر السابق، ص ١٣٣.

(١٥) من بيان الامام الخميني في ٢٢ / ٤ / ١٩٨٠، بمناسبة استشهاد الامام محمد باقر الصدر.

(١٦) من بيان الامام الخميني في ٣ / ٥ / ١٩٧٩، بمناسبة استشهاد الشيخ مرتضى المطهري

(١٧)ديدكاههاى فرهنكي امام خميني، ص ١٧٩.

(١٨) سورةالبقرة، الآية ١٥١.

(١٩) ديدكاههاى فرهنكي امام خميني، ص ١٦٠.

(٢٠)من بيان الامام الخميني في ١٣ / ٦ / ١٩٨٠ بشأن تشكيل مجلس الثورة الثقافية.

الفصل السابع

السلوك التغريبي في مجتمعات المسلمين

أنواع السلوك

السلوك - كما الرأي السائد - هو التعبير الخارجي عن ثقافة الانسان. وأبرز المؤثرات فيه: المبادئ والأفكار والقيم الاجتماعية. وينقسم الى:

- سلوك فردي، وهو ردود الفعل الراسخة عند الفرد،أو ما يعرف بـ «عادات الفرد».

- سلوك اجتماعي، وهو ردود الفعل المشتركة بين أفراد النوع في مجتمع واحد، أو ما يعرف بـ «العادات الاجتماعية».

والذي نريده من السلوك في حديثنا عن السلوك التغريبي هو السلوك الاجتماعي تحديداً، والذي يشكل ظاهرة اجتماعية واضحة.

ان ردود الفعل التي يتحدث عنها علماء النفس في تعريفهم للسلوك الانساني هي - من وجهة نظر الاسلام - ردود فعل ارادية مقصودة، لها غاياتها التي حددها اللّٰه تعالى، وأساليبها التي يختارها الانسان غالباً، وليست ردود فعل آلية ولاإرادية أو عبثية، تمثل نوعاً من الجبر؛ لأن اللّٰه تعالى خلق الانسان لأهداف

وغايات معينة ﴿أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ [١]. وخيّره بين سلوك الخير وسلوك الشر ﴿إنّا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ [٢].

فالسلوك يمثل ارادة الانسان القادر على الفعل والترك، والانسان هو المسؤول الأول عن اي سلوك يرتكبه، حتى لو ارتكبه تحت مختلف الذرائع والمسوغات، كادّعاء الانجرار (اللاواعي) وراء الفعل الاجتماعي العام، أو ما يعرف بالسلوك الصادر عن تأثيرات «العقل الجمعي» أو الاضطرار للتلون بلون المجتمع أو الجماعة! ﴿إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا﴾ [٣].

وعلى وفق القواعد التي أشرنا الى رأي الاسلام فيها، فان السلوك التغريبي، كأي سلوك آخر، ربما يصدر في مجتمعات المسلمين عن قصد أحياناً، وهو السلوك الهادف والمبرمج، أو بدون قصد أحياناً اخرى، وهو ما يمكن ان نسميه بالانجرار، وربما يصدر اضطراراً. ولكن في كل هذه الحالات، يمثل السلوك التغريبي انسحاقاً وهزيمة للذات امام الآخر، وهو الهدف النهائي للغزو الثقافي والتخريب الاجتماعي الصادر من الخارج، كما انه لا يشكل نوعاً من «الاحتكاك الثقافي» (*Cultural Contact*)الموضوعي مع حضارةالغرب، ولا تفاعلاً حقيقياً معها، بل انبهاراً بها واللهاث خلفها، حتى بلوغ أقصى حالات الهزيمة والأسر.

فالسلوك التغريبي هو مجرد التشبه بالغرب والتبعية النفسية والسلوكية والاخلاقية له، ولا يعني الاستفادة من تكنولوجيا الغرب وعلومه وصناعاته، وانما التأثر بالافرازات السيئة لهذه التكنولوجيا والعلوم، كوسائل الاعلام وطرق المعيشة والملبس والمأكل، ثم انعكاس ذلك على الاخلاق والسلوك. وفي النتيجة يمثل السلوك التغريبي ممارسة الشرك باللّه تعالى عملياً من قبل بعض مجتمعات المسلمين، عن قصد أو بدونه أو اضطراراً!. والحال ان الكثير من الشرائح الاجتماعية المسلمة تمارس سلوكيات تغريبية بشكل أو بآخر، مع فارق بين طبقة واخرى ومجتمع وآخر في نسبة ممارسة هذه السلوكيات، حتى بلغ الأمر

أن عدم ممارسة الفرد أو الجماعة لسلوك تغريبي معين سائد في المجتمع، يمثل شذوذاً اجتماعياً.

لقد أخذ السلوك التغريبي يستفحل وينمو بشكل غير طبيعي ولافت للنظر في مجتمعات المسلمين، تزامناً مع الانطلاقة الجديدة للصحوة الاسلامية في نهاية السبعينات وأوائل الثمانينات من القرن الجاري، حتى أصبح واضحاً ان الاتجاه التغريبي أو تيار انسحاق الذات وذوبانها في الغرب، هو الاتجاه المعاكس الذي يقابل الاتجاه الاسلامي الأصيل، أو تيار اكتشاف الذات والعودة اليها، وكأن الغرب المستكبر يسعى بكل الوسائل، من خلال دعم الاتجاه التغريبي ونفخه، لبلوغ حالة الموازنة بين حجم الصحوة الاسلامية وثقلها من جهة، والتغريب من جهة اخرى؛ للحيلولة دون ميل كفة الصحوة الاسلامية، مما يؤدي الى حدوث تغيير اجتماعي جذري في مجتمع مسلم ما. من هنا يمكن القول بان الاتجاه التغريبي هو جزء من العمق الاستراتيجي والأمني لحماية المنظومة الغربية، والمحافظة على مصالحها السياسية والامنية والاستراتيجية والاقتصادية والاجتماعية في البلدان الاسلامية، سواء تم ذلك بصورة مباشرة او غير مباشرة.

عوامل خلق السلوك التغريبي وأنماطه

العوامل المؤثرة في السلوك التغريبي، والتي تعمل على ايجاد التحول في البنى الثقافية للمجتمع، تنقسم الى مجموعتين، تكمل إحداهما الاخرى:

الاولى: العوامل الخارجية، وتتمثل في:

١ - ممارسات الاستعمار، ومنتجاته المحلية، على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

٢ - التطور التكنولوجي في الغرب، وانتقال السلع الغربية المتطورة الى مجتمعات المسلمين.

الثانية: العوامل الداخلية، وتتمثل في:

١ – الوضع الداخلي في البلدان الاسلامية، الذي ترسمه ممارسات الأنظمة، والتخلف الاقتصادي، وتكريس حالة المجتمع الاستهلاكي، والتخلف الاجتماعي، والجمود الثقافي، والانحراف في مناهج التعليم، وفي أساليب ممارسة الاعلام.

٢ – الهزيمة الداخلية للكثير من شرائح وطبقات المجتمعات المسلمة امام الغرب، وقناعتها بتفوق الغرب وصحته فكرياً ونتاجياً ومعاشياً، وبالتالي صحة سلوكياته الاجتماعية وانماطه في ممارسة الحياة.

اذن..هناك وافد خارج قوي، تفاعلت معه أرضية داخلية خصبة، فكان الناتج سلوكاً آخر مختلفاً في المجتمعات المسلمة، التي اخذت تمارس انماطاً حياتية منحرفة نفسياً واجتماعياً واخلاقياً، من ابرزها:

ـ «السلوك الطقسي» (*Comportement Rituel*)، وهو مصطلح استخدمه "كونراد لورنر"، ويريد به نمطاً من السلوك يستخدمه الضعيف المنهزم المستسلم امام القوي الغازي، بغية استرضاء هذا القوي، وطمعاً في كبح جماحه، ومحاولة ايقاف المعركة عند حدها [٤]. ولكن اللافت للنظر ان بعضهم استخدم هذا السلوك، ولكنه لم ينجح في استلطاف الغازي القوي (الغرب)، إذ استمر الاخير بغزوه الثقافي، وصولاً الى اقصى غاياته.

– «التماهي بالمتسلط» (*Identification with The agressor*)، اي تشبه المعتدى عليه المنهزم بالمتسلط المعتدي، وتمثل عدوانيته واسلوب حياته وقيمه المعيشية، في محاولة للهروب من الواقع، والتخلص من مأزق الحقارة والانهزام. وتبدأ العملية بازدراء المتماهي لقيمه وتقاليده واسلوب حياته، وكل مايمت بصلة اليها، وذلك جراء القصف الثقافي المركّز الذي يمارسه الغازي، فيدخل الانسان المنسحق من خلاله حالة شبيهة بالغثيان واللاوعي، الامر الذي يؤدي الى كراهية المنهزم لانتمائه العقيدي والقومي والوطني، ومن ثم محاولة التشبة بالمعتدي [٥].

وفي هذين النمطين – المشار اليهما – وغيرهما، يتشكل لدى الضعيف المنهزم عقل يسميه بعض علماء النفس «العقل الأسير» (*Captive Mind*). وانطلاقاً من هذا العقل، يقبل الضعيف ـ دون تردد ـ بكل الانماط الثقافية التي يفرضها عليه الغازي المتسلط، بمختلف الوسائل والأساليب، وتعبر هذه المعادلة التي طرفاها الغازي القوي والمنهزم الضعيف، عن تفاعل ثقافي مفروض من طرف واحد.

ذرائع دعاة التغريب

دعاة السلوك التغريبي في المجتمعات المسلمة، أو – بتعبير آخر ـ اصحاب العقول الأسيرة، والمنظّرون للتغريب الثقافي الاجتماعي، يطرحون في دعوتهم للتغرب عدة ادعاءات أو ذرائع، تعبيراً عن اهدافهم الظاهرية، من ابرزها:

١ – التحديث الثقافي: يقول دعاة التغريب الثقافي بأن التحديث في مجتمعات المسلمين، لا يمكن ان يحصل إلا من خلال تبني مدرسة الحداثة الغربية على مستويات الفكر، والتعليم، والثقافة الاجتماعية وغيرها، إذ أن من شأن الحداثة على الطريقة الغربية، إجراء تحول جذري في البنى الثقافية للمجتمع. ولكن بما ان هذا التحديث هو عبارة عن قالب جاهز وافد، صنع لمجتمع معيّن، وفي اطار آيديولوجية محددة، فإن ادخال مجتمع آخر له خصوصيات مختلفة تماماً، في ذلك القالب، بهدف صهره واعادة صياغته، مع ما بينه وبين المجتمع الغربي (الانموذج) من فجوة حضارية، سيؤدي الى ناتج مشوه، بشع وممسوخ، ليس فيه من الحداثة إلا قشورها ومظهرها. وهو ما يمكن ان نسميه بالتحديث في المظاهر والشكل فقط، من خلال الاستهلاك المكثف واللاواعي لمنتجات الغرب الثقافية والاجتماعية.

٢ – تطوير أساليب الحياة: وتقف التكنولوجيا في مقدمة الوسائل التي من شأنها احداث ذلك التطوير، كما يعتقد دعاة التغريب. فالحصول على تكنولوجيا

الغرب ومنتجاته الصناعية المتطورة، واستخدامها في مجتمعات المسلمين على وفق سلوكيات تغريبية معينة، أصبحت هي الغاية. فمثلما التكنولوجيا في الغرب تحولت من وسيلة في خدمة الانسان، ومن اجل إسعاده، الى غاية في الحياة، فانها أصبحت عند بعض المسلمين تستخدم أيضاً على حساب المعتقدات والاخلاق والأصالة والتقاليد. وكما يقول البروفسور "رينيه دوبو" (الحائز على جائزة نوبل عام ١٩٨٦) وهو يصف الحياة في الغرب: (إنها عجلة فولاذية كبيرة، تدور بسرعة جنونية لإحداث التغيير المستمر في التكنولوجيا».

ومن جانب آخر، فان السلوك التغريبي لا يحاول نقل التكنولوجيا الغربية المتطورة الى مجتمعات المسلمين، لأنها – من جانب الغرب – محظورة على المسلمين؛ ولأنها تحتاج الى جهود ذاتية علمية كبيرة، وهو يعجز عنه اصحاب السلوك التغريبي، الذين يفضلون بقاء المجتمع مستهلكاً ومتغرباً في نمط عيشه ومظهره، ومتطوراً وحداثياً في خطابه وفي وسائل الحياة (الغربية) التي يستخدمها، وليس متطوراً على مستوى استثمار جهود لغرب العلمية وتطوره التكنولوجي في المجالات النافعة.

ومن خلال ذلك برزت ظاهرة اقتصادية واسعة للغاية، باتت تشكل علامة فارقة في صناعات المجتمعات المسلمة، وهي ظاهرة التكنولوجيا المستعارة او الصناعات التجميعية، التي تشير الى قبول مجتمعات المسلمين بغائية التكنولوجيا وغائية الحصول عليها، ولو كانت تكنولوجيا شكلية.

٣ – عصرنة العلاقات الاجتماعية: اي صياغة علاقات جديدة تقف على اساس المصالح الشخصية، والذاتيات الضيقة، والعوامل المادية. وتشتمل على كل المستويات، بما فيها علاقات الابن بالأب أو الام، والاخ بأخيه، والزوج بزوجته، والجار بجاره، والصغير بالكبير، والقريب بقريبه، والصديق بصديقه، والعامل برب العمل، والموظف بمديره، والبائع بالمشتري...الخ؛ ليكون الهدف من ممارسة

الدوامة اليومية الرتيبة للحياة، والتي تبدأ فجراً وتنتهي عند منتصف الليل، هو تحصيل الفرد لأكبر قدر من المكتسبات المادية، كالمكانة الاجتماعية، والموقع الرسمي، والمال. وهذا ما يمكن تسميته مجازاً بـ «الغربة في الوطن». فالفرد في هذه الحالة يعيش غريباً في بيته وأسرته، وغريباً في منطقة سكناه ومحلته، وفي علاقته مع جيرانه، وفي دائرة عمله، وأخيراً في مجتمعه.

٤ – عقلنة العواطف: دعاة التغريب يدعون الى عقلنة كل شيئ، وفي المقدمة عقلنة التفكير والعواطف. ويريدون بالعواطف هنا الجوانب الرواحية والمعنوية في شخصية الانسان المسلم. فليس القصد من عقلنة العواطف خلق حالة من التوازن بين العقل والعاطفة، أو بين وازع العقل ووازع القلب، بل القصد تصخر العواطف، وتحجير الجانب الروحي والمعنوي في الشخصية، وحينها تكون نظرة الانسان الى نفسه والى خالقه والى الخلق، نظرة احادية جامدة، خالية من اي بعد روحي او معنوي ﴿ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة﴾ (٦).

التناقض في السلوكيات الاجتماعية

من خلال دراسة مظاهر السلوك التلقائي والطبيعي للفرد أو المجتمع، يمكن الوقوف على الحقائق النفسية والفكرية التي يتبناها ويعتقد بها كل منهما، أو ما يمكن أن نطلق عليه ثقافة الفرد أو المجتمع. ومع الأخذ بنظر الاعتبار علاقة التأثير والتأثر المتبادلين بين الفرد والمجتمع، فإن مظاهر السلوك تتمثل ـ نتيجة ـ في المجتمع، وتكون مؤشراً على نمطه في العيش والسلوك العملي الجمعي للأفراد. والذي نريده من السلوك هنا، السلوك الذي يمثل ظاهرة اجتماعية، وليس بعض المظاهر المحدودة التي تنحصر في مجموعة من أفراد المجتمع المسلم.

ان الاطار الذي يجمع في داخله مظاهر السلوك التغريبي في المجتمعات المسلمة، هو التناقض والتضاد المتزايدان والحادان أحياناً، في الظواهر

والسلوكيات الاجتماعية القائمة، فالانزواء والرهبنة ـ مثلاً ـ يقابلهما الانفتاح المطلق على الثقافة الغربية والفساد الخلقي والعبثية. وفضلاً عن التناقض الاجتماعي، فهناك تناقض آخر يعيشه الفرد والمجتمع ايضاً، هو الازدواجية بين الفكر والمعتقد والادعاء، وبين التطبيق والممارسة والسلوك العملي.

على مستوى الأخلاقيات الاقتصادية، هناك تمايز طبقي واضح يكمل التصدع الاقتصادي، الناتج عن التضخم والغلاء والمعيشي والتسول والبطالة والديون الحكومية. وحين تنعكس هذه المظاهر على العلاقات الاجتماعية فإنها تخلق تفاوتاً اجتماعياً طبقياً كبيراً في المجتمع الواحد، على مستوى الملكية الخاصة ورأس المال، وعلى نوعية التعامل المتقابل بين الطبقات، وستشح عندها مظاهر التكافل الاقتصادي والاجتماعي.

وتبرز من خلال ذلك اخلاقية اقتصادية فضة، تتمثل في تحول العملية الاقتصادية في المجتمع الى هدف بنفسها، اي ان الغاية من ممارسة المهن والحرف ـ على اختلافها ـ ستختصر في تحصيل المال وكنزه، على حساب الفضائل والعواطف، فيتعامل الطبيب ـ مثلاً ـ مع المريض كآلة فيها عطل، يجب ان يحصل على اكبر مبلغ من المال ليقوم بإصلاحها، بصرف النظر عن الاخلاق الطبية والعواطف الانسانية. في حين ان قيمة العمل في الاسلام تقاس بغاياته المعنوية، مع الاخذ بنظر الاعتبار ان تحصيل المال وسيلة لإمرار المعاش. فالطبيب ليس لعمله قيمة الا بمقدار تحقيقه للغاية في العمل، والمتمثلة بتقديم الخدمة للمرضى بهدف شفائهم بإذن الله.

وبشكل عام فإن أساس هذا السلوك التغريبي وأمثاله هو فقدان الفرد والمجتمع للجانب المعنوي والروحي في شخصيتيهما. وهو الامر الذي يحدث في التعامل مع التقنيات العلمية الحديثة ايضاً. فمن مظاهر السلوك التغريبي في هذا المجال هو قبول المجتمع لخيار التكنولوجيا على حساب الاخلاق (كما يصف

بعضهم الظاهرة)، حتى اصبح وجود وسائل التكنولوجيا الحديثة في عمليتي الانتاج والاستهلاك أهم غايات الحياة، طبقاً للشعار الغربي القائل: «انتجوا أكثر لتستهلكوا أكثر، واستهلكوا أكثر لتنتجوا أكثر»، بدل الغاية الاساسية المتمثلة في رضوان الله تعالى، من خلال وسيلتي العقيدة والاخلاق. وفي الواقع ان هذا التناقض ـ الموهوم غالباً ـ بين الاخلاق ومفهوم التكنولوجيا، هو من صادرات الغرب الى المجتمعات الاسلامية ايضاً.

وعلى المستوى الاخلاقي العام، نلاحظ غربة الاخلاق وتغربها، من خلال مجموعة من المظاهر القاتلة، اهمها: الانتشار الواسع لما يعرف بمجتمعات الشباب، والمراقص والحفلات الماجنة، وعلب الليل واماكن الدعارة (الرسمية وغير الرسمية)، وحانات الخمور، والبلاجات والمسابح المختلطة، والأزياء، والأسماء والمسميات الشخصية والعامة الغربية، والعلاقات المفتوحة بين الرجل والمرأة، والاختلاط بين الجنسين في مختلف الاماكن والميادين، والسفور، ووسائل الاعلام الماجنة، ومراسم عرض الازياء، وحفلات اختيار ملكات الجمال، والتي حولت ـ بمجموعها ـ المرأة الى سلعة.. تباع اجزاء منها وتشترى، كما يحدث في الغرب تماماً. هذا فضلاً عن ظواهر اخرى تعادلها أو تزيد عليها في الخطورة، اهمها ارتفاع نسب المدمنين على المخدرات، ونسب ارتكاب الجرائم الاخلاقية، التي تعدها القوانين الوضعية ايضاً جرائم تستحق العقاب، في حين ان هذه القوانين تغض الطرف عن تلك الجرائم والممارسات اللاأخلاقية ـ التي سبق ذكرها ـ بل تقننها وتنظم حركتها.

غربة النفس

على الصعيد الاخلاقي العام، ظهرت انواع متخلفة واكثر اثارة للاشمئزاز من التيارات الاجتماعية الغربية المتمردة والضائعة نفسها، كالهيبيز والبانكس والريبيين. ونقول اكثر اثارة للاشمئزاز؛ لأن الهيبيسم ـ مثلاً ـ ظهرت في الغرب

كفلسفة شاذة تؤمن بالحرية المطلقة في السلوك الاجتماعي، وبالسلام المطلق، وترفض الحياة المادية، استناداً الى مبدإ أصالة اللذة والمتعة (في مقابل الرهبنه وقتل اللذة بالمطلق)، وصولاً الى السعادة المنشودة في الحياة، وهي الغاية النهائية لديهم في الحياة. اما (الهيبيون) الذين ظهروا في المجتمعات المسلمة، فهم لا يفقهون من (الهيبيسم) شيئاً سوى المظاهر الخارجية البشعة، نتيجة التقليد الاعمى، والغربة عن النفس (*Alienation*)، والفراغ الفكري والثقافي. اضافة الى العبثية واللاهدفية في السلوك والفكر والثقافه وفي العادات والتقاليد. ﴿ما يأتيهم من ذكر ربهم محدثٍ الاّ استمعوه وهم يلعبون، لاهية قلوبهم وأسرّوا النجوى الذين ظلموا اهل هذا إلاّ بشر مثلكم﴾ (٧).

هذه الغربة عن النفس والأصالة التي يعيشها الفرد والمجتمع هي غربة عن الايمان اساساً، وتعد القاسم المشترك لمعظم السلوكيات التغريبية في مجتمعات المسلمين. ومن الافرازات البارزة لهذا الحالة، تزايد الامراض النفسية والعصبية، أو ما يعرف بأمراض العصر، التي نشأت في الغرب نتيجة لأنماطه المعيشية، ثم انتقلت الى المجتمعات المسلمة بالتدريج. يقول مفكر امريكي: «ان العالم الغربي يزداد كل يوم قلقاً، وجذور القلق عميقة في داخل شخصية الانسان الغربي. ان خلاص الغرب من الهلاك الحتمي لن يكون الا بالعودة الى جنة الايمان».

وقد بلغ التغريب مرحلة، أصبح فيها الشخص الذي لا يمارس نوعاً من انواع السلوكيات التغريبية، كالسفور وحضور الحفلات المختلطة ـ مثلاً – يعد متخلفاً ورجعياً، في حين ان الفرد أو الجماعة التي تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أو تدعو للأخلاق الفاضلة – حتى لو كان بعيداً عن الدوافع العقيدية – تتهم بالتحجر والتخلف والسلفية والعداء للحرية الشخصية والاجتماعية والثقافية. اما من يتخذ اساليب فيها نوع من الردع خلال ممارسة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر، فيعتبر «مخرباً» وربما «ارهابياً»! وهذا النمط من التفكير هو ذروة السلوك التغريبي، بل وذروة الانحراف عن المبادئ والقيم الفطرية والعقلائية والعقيدية.

ونتائجها المرعبة معروفة سلفاً كما يقول النبي الاعظم (ص): «لا تزال امتي بخير ما أمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر، وتعاونوا على البر، فـإذا لم يـفعلوا ذلك، نزعت منهم البركات، وسلط بعضهم على بعض، ولم يكن لهم ناصر في الارض ولا في السماء».

التيارات التوفيقية

على صعيد النظام الاجتماعي، ظهرت فـي مـجتمعات المسـلمين تـيارات واسعة، تمثل السلوك التغريبي في جانبه العقائدي السياسي، كالالحاد والعلمانية، وهي عناوين لفكرة اساسية، تتمثل في فصل الشريعة عن الحياة، وفصل العقيدة عن النظام السياسي، على اعتبار ان السياسة والاقتصاد والصناعة والتكنولوجيا والفنون والآداب، هي نظم وعناصر مستقلة عن العقيدة والأخلاق!.

واستمراراً لهذه التيارات، ظهرت تيارات توفيقية اصبحت – هي الاخرى – تمثل ظواهر اجتماعية واسعة، وهي، وإن كانت تراعي جملة من المبادئ والقيم الدينية، الا ان خطورتها لا تقل عن خطورة التيارات الأصلية؛ لان تيارات الالحاد والعلمانية تتبنى مقاطعة الدين وعقائده بالكامل، في حين ان التيارات التـوفيقية ترفع بعض الشعارات الاسـلامية، بـل وتسـتند نـظرياتها احـياناً الى نـصوص وتحليلات دينية، ومنها التيارات التي تدعو الى الدولة اللادينية، بحجة عدم وجود نص على قيام دولة تتبع ديناً بعينه. اضـافة لطـرح بـعض المـغالطات الفكـرية واللفظية، كالدولة المدنية التي تخضع فيها الاديان لدستور الدولة الوضعي، فـي قبال الدولة الدينية أو دولة الاديان المتعايشة، والدعوة للنظام اللـيبرالي وتـبني الديمقراطية (مذهباً وآليات)، وعدم ادلجة السياسة والاقـتصاد، ودعـوى تـقدم الحقيقة على الشريعة، وطرح إشكالات من قبيل: أيـهما يكشـف عـن الآخـر، الحقيقة ام الشريعة؟ وايهما في خدمة الآخر، الدين ام الانسان ؟ ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولاتتبع أهواء الذين لا يعلمون﴾[٨].

هذه المناهج تفرض جملة في التساؤلات عن أمكانية الفصل بين الديمقراطية كمذهب والديمقراطية كآلية لممارسة السلطة، والليبرالية كمذهب والليبرالية كنظام سياسي، وقبول هذان المذهبان القسمة على نفسيهما، وكونهما مما يسمى بالعام المشترك بين البشرية كافة. فاذا تمت الاستفادة من بعض الافكار الديمقراطية، دون كامل الديمقراطية كمذهب، فلماذا الاصرار على تسميته بالديمقراطية؟ ثم ما هو مثال الديمقراطية أو التجربة الديمقراطية التي يمكن الاستعانة بها؟ هل هي الديمقراطية الانجليزية أم الامريكية، أم ديمقراطية بعض دول العالم الثالث ؟. وهل انتهت الخيارات أمام المجتمعات المسلمة لتجد نفسها امام خيارين لا ثالث لهما: الديمقراطية أو الدكتاتورية؟ فلم تقرن الدكتاتورية بالديمقراطية، وتوضع الاخيرة حلاً وحيداً لمشكلة الدكتاتورية؟! بالتأكيد هناك خيارات اخرى، بيد ان الغرب هو الذي وضع امام المجتمعات المسلمة ذينك الخيارين وأصّر أن لا ثالث لهما!.

يقول الشهيد الصدر في كتابه «اقتصادنا»: «أن الانسان الاوربي ينظر الى الارض دائماً لا الى السماء» [٩]. والخطورة تكمن في ان الانسان الغربي – حتى الذي آمن بالمسيحية – حرف المسيحية من دين سماوي الى حاجة ارضية. فالغرب استطاع «ان يستنزل إله المسيحية من السماء الى الارض ويجسده في كائن ارضي». وهذا السلوك الغربي يمارسه كثير من المسلمين مع دينهم أيضاً.

بين السلوك الغربي والسلوك التغريبي

الفرق بين السلوك الغربي والسلوك التغريبي، يتمثل في كون سلوك الغرب انما هو سلوك اصيل – بالنسبة له – وافراز لحضارته وفلسفاته وآيديولوجياته، التي اخذت تبرز تدريجياً في القرن الخامس عشر الميلادي، ثم لتتبلور خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وهي المرحلة التي اعقبت العصور الاوربية المظلمة. أما السلوكيات التغريبية التي تمارسها المجتمعات المسلمة، فهي

سلوكيات دخيلة ناتجة عن هزيمة داخلية وتقليد اعمى ونفوذ خارجي، لأنها ليست نتاجاً لحضارة المسلمين وعقيدتهم وفكرهم، وانما هي نتاج غريب عن كل ماله صلة بأصالتهم وحقائقهم.

في فترة ازدهار الحضارة الاسلامية وتحولها الى حضارة ضاغطة، ثم الاحتكاك الذي حصل بالمجتمعات الغربية (الاوربية) التي عاشت الظلام والتخلف، أخذ الاوربيون يعيشون حالة شبيهة بالحالة التي تعيشها مجتمعات المسلمين – حالياً – تجاه حضارة الغرب. ولكن مع فارق كبير، وهو انّ حضارة الاسلام حضارة الهيبة، فالسلوك التأسلمي – مقابل التغريبي إن صح التعبير – الذي كان يعيشه قسم من الاوربيين، عاد عليهم بخير وفير، إذ استفادوا من لب الحضارة الاسلامية، ومن مناهجها في البحث وقواعدها في التفكير، وفي كل ما لا يفسد عقائدهم وآيديولوجياتهم، ولم يتمسكوا بظواهرها وشكلها الخارجي في صقل ثقافتهم وانماطهم المعيشية، فلم يلبسوا العمائم وأزياء الشعوب المسلمة! ولم تلبس نساؤهم الحجاب أو الخمار، ولم يفصلوا في المحافل والمجالس بين الجنسين، ولم يمتنعوا عن شرب الخمر، ولم يدعوا الى قيام نظام اجتماعي اسلامي، أو الى اقتصاد اسلامي، أو علاقات مالية لا ربوية!...الخ. يقول المفكر الانجليزي " بريفولت ": «ليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الاوربي إلّاويمكن ارجاع اصلها الى مؤشرات الثقافة الاسلامية بصورة قاطعة». في حين يستلهم بعض المسلمين ـ اليوم – من الغرب كل ما يسيئ لعقيدتهم وثقافتهم ونمطهم في المعيشة.

إن الاستمرار بهذه السلوكيات.. انماطها ومظاهرها، يعني حث الخطى باتجاه الانهيار النهائي وحدوث الكارثة، وفقاً لكل الحسابات والمبادئ..الالهية والوضعية. فاذا وضعنا السنن الالهية جانباً، ووقفنا على أفكار الفلاسفة والمؤرخين الغربيين (في القرن العشرين) امثال: "شبنغلر" و"اشفيتسر" و"توينبي" و "دوبو" حول سقوط الحضارات، أو – تحديداً – تفسخ الحضارة

الغربية، سنرى أن عدوى الكثير من الشواهد والمظاهر والامراض، التي يستدلون بها على احتمالات انهيار الحضارة الغربية، لا زالت تنتقل الى مجتمعات المسلمين انتقالاً سريعاً. وبما أن مجتمعات المسلمين لا تمتلك اليوم ما يمكن تسميته بالحضارة، بالمعنى العلمي لها، كما هو عليه الغرب، بل تمتلك شكلاً اجتماعياً معيناً، فسنفهم أن التحذير - هو الآخر - موجه لمجتمعات المسلمين.

أن دراسة هذه الظاهرة الاجتماعية (السلوك التغريبي) وأنماطها وأساليبها ووسائلهاومظاهرها وطرق مواجهتها، دراسة واسعة ومعمقة، تستوجب استحداث أقسام ودوائر خاصة بدراسات التربويات الوافدة وعلم اجتماع الغزو الثقافي وعلم نفس الغزو الثقافي، في المؤسسات المختصة ومراكز الابحاث والجامعات الاسلامية، فتلك الحقول تمثل الموقع المناسب لدراسة السلوك التغريبي في مجتمعات المسلمين، انطلاقاً من فهم اسلامي واع ومركّز وتخصصي [١١].

أما تجاوز حقائق السلوك التغريبي الاجتماعي،والمرور الى جانبها دون استشعار أخطارها، ودون أخضاعها للبحث الموضوعي والحوار العلمي من خلال منهج اسلامي أصيل، فهو ما ينذر بوقوع الانهيار الثقافي التدريجي للمجتمع وحدوث الكارثة.

هوامش الفصل السابع

(١) سورة المؤمنون، الآية ١١٥.

(٢) سورة الانسان، الآية ٣.

(٣) سورة الاسراء، الآية ٣٦.

(٤) انظر: مصطفى حجازي، التخلف الاجتماعي..سيكولوجية الانسان المقهور، ص ٢٦٤.

(٥) انظر: م. س، ١٢٧ - ١٤١.

(٦) سورة البقرة الآية ٧٤.

(٧) سورة الأنبياء، الآيتان ٢ - ٣.

(٨) سورة الجاثية، الآية ١٨.

(٩) السيد محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ص ١٨.

(١٠) م. س.

(١١) من أفضل ما كتب في هذا المجال دراسة جلال آل احمد، نزعة التغريب، ودراسة الدكتور علي محمد النقوي، الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي.

الفصل الثامن

وعي العقل الغربي بالصحوة الاسلامية

وعي الغرب بالاسلام

يعود الاهتمام الغربي بدراسة الاسلام وتاريخه واتجاهاته الفكرية والاجتماعية الى ما قبل مرحلة تشكيل العقل الاستشراقي، وهي (المرحلة الفاتيكانية) إن صح التعبير؛ إذ بدأ الوعي دينياً (مسيحياً)، وانتهى مركباً من عدة اتجاهات ومدارس غربية. أما المرحلة الجديدة من الدراسات الغربية (الاستشراقية) فقد بدأت في نهاية السبعينات، مع اندلاع الثورة الاسلامية الايرانية، ثم أخذت – تلك الدراسات – شكلها الحالي في أوائل الثمانينات. وكان معظم الاهتمام الغربي ينصب على دراسة الثورة الاسلامية الايرانية، كحدث سياسي اقليمي، له جذور تاريخية محلية، واتجه بعدها الى دراسة تيارات الصحوة في البلدان الاسلامية، كامتدادات للحدث الايراني، أو متأثرة به كما تقول هذه الدراسات. ويشتمل الاهتمام على دراسة رموز الصحوة وأهدافها، والخصائص السياسية والفكرية للاسلام، والتي يشكل بعضها أو جميعها دوافع لحركة تيارات الصحوة. فخلال الثمانينات أسست في الغرب مئات المراكز واللجان والمجموعات البحثية لدراسة الصحوة الاسلامية، وصدرت آلاف الكتب

والبحوث والمقالات في هذا المجال. وذكرت بعض المصادر أن وكالة المخابرات الامريكية (*C.I.A*) مولت خلال عام ١٩٨٣ فقط أكثر من (١٢٠) مؤتمراً وندوة لدراسة (ظاهرة) الصحوة الاسلامية [١].

والعقل الغربي يتمثل في مجموع التيارات الفكرية والسياسية المنتشرة في الغرب (الغرب كمنظومة فكرية سياسية وليس كبقعة جغرافية)، بما فيها الاشتراكية والليبرالية والأصولية المسيحية وغيرها.

ومنطلقنا في فهم وتقويم الوعي الغربي بالصحوة الاسلامية، ليس ردود الفعل تجاهه، أو وعي التناقض المسبق مع معاييره، بل المنطلق هو تكوين وعي موضوعي من خلال استقراء اتجاهات أكبر عدد ممكن من التيارات والرموز التي تمثل العقل الغربي. فالنظرة الواقعية للغرب ولبناه العقلية والفكرية والاجتماعية، ليست نظرة ستاتيكية ذات أحكام جاهزة وفي اطار اتجاه فكري وثقافي محدد، كما هو الحال مع النظرة الغربية للشرق، وإن كانت هناك بعض الثوابت في هذا المجال، والتي يحاول بعض المفكرين المسلمين تحويلها الى بنية فكرية في مقابل الاستشراق، أطلقوا عليه عنوان: «الاستغراب»[٢].

إن الفهم الواقعي لرؤية الغرب للصحوة يقف على دعامتين: الاولى: وعينا لذاتنا وعياً موضوعياً، يتضمن اكتشافها والعودة اليها واعادة انتاجها. والثانية: وعينا المستقل لبنية العقل الغربي ومعاييره في فهمنا وتقويمنا. وحري بهذا الفهم أن يشتمل على دوافع الاهتمام الغربي وخلفياته وأهدافه، إضافة الى منطلقات الوعي الاستشراقي، ومعاييره ومناهجه، وأساليبه وافرازاته.

الخلفية الاستشراقية

العقل الغربي ينطلق في وعيه بالصحوة الاسلامية من خلفية استشراقية فكرية، في وقت نجد أنّ استراتيجية الاستشراق ودوافعة كانت ولا زالت تتمحور

حول محاولة فهم الاسلام واتجاهاته الفكرية والمذهبية، وانعكاسات ذلك في حركة الواقع. ولكن بما أن الدراسات الاستشراقية تعطي للمجتمع الغربي في كل مرحلة تاريخية فهماً لطبيعة المرحلة، وتحدد - باسلوب مباشر أو غير مباشر - النظم السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية التي ينبغي للمنطقة الاسلامية أن تتبناها، أي انها تضيف للخطاب الاستشراقي ما يحتاجه في كل مرحلة، فان من أهم خصائص المرحلة الجديدة (الحالية) هي محاولة الدخول الى عمق الاسلام لفهم ما يستبطنه من تعاليم وأصول تشكل الدوافع والدعائم لحركة الصحوة الاسلامية الحديثه، واستشراف مستقبل الصحوة واكتشاف احتمالاته، ومحاولة التحكم ببدائله.

وحقيقة الاستشراق هو انه خطاب وبنية فكرية، وليس مجرد أعمال وبحوث وتقارير أكاديمية، وإن كانت هذه الأعمال، هي التعبير الخارجي عن ذلك الخطاب، حيث يعرفه أحد المفكرين العرب - ادوارد سعيد - بقوله: الاستشراق اسلوب غربي للسيطرة على الشرق، واستبنائه، وامتلاك السيادة عليه. أي اعادة انتاج الشرق سياسياً، واجتماعياً، وعسكرياً، وعقائدياً وتخيلياً في مرحلة ما بعد النهضة (٣).

ان الاستشراق مدرسة استكبارية هدفها السيطرة واعادة البناء، فقوى الاستعمار القديم والحديث، ولاسيما فرنسا وبريطانيا والمانيا والولايات المتحدة، هي التي كانت وراء تشكيل بنية العقل الاستشراقي الغربي؛ إذ بقي المستشرقون - كأدوات للاستشراق - في خدمة الأهداف الاستكبارية الغربية، الاجتماعية والثقافية والفكرية والسياسية والاقتصادية.

وتتميز معظم الدراسات الاستشراقية الأولى بالهجوم المباشر على الاسلام وعقيدته ورموزه، من منطلق ديني (المرحلة الفاتيكانية كما مر). اما الدراسات التي تلتها، ولاسيما في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين والعقود

الاولى من القرن الحالي، فكانت تمارس الدور نفسه، ولكن تحت غطاء أكاديمي وعلمي. وهذه الدراسات – بالخصوص – هي التي شكلت الوعي الغربي بالشرق والاسلام [٤]. وتذكر بعض الاحصاءات أن الفترة بين عامي ١٨٠٠ – ١٩٥٠ م، أي خلال (١٥٠ عاماً)، أفرزت ستين ألف كتاب ودارسة، في الغرب عن الشرق، بما فيه المنطقة الاسلامية. وهذا ما يشير بوضوح الى هيمنة العقل الاستشراقي في الغرب وقوته وسعته، وفي الوقت نفسه، الى أهمية الشرق كـ «معجبة» بالنسبة للغرب، كما يصطلح عليه الروائي الفرنسي " فلوبير " [٥].

فالكاتب الغربي أو المستشرق الجديد، يفكر – عادة – بعقلية استشراقية ذات بنية جاهزة، أسسها المستشرقون السلف الأكثر تأثيراً في خطاب الاستشراق أمثال: الانجليزي " وليم لين". والفرنسيين "دي ساسي"،" راينهارت دوزي" و"ارنست رينان" خلال القرن التاسع عشر الميلادي، أضافة الى مساهمة الروائيين الفرنسيين "فلوبير" و"دولامارتين ". وكذلك من جاء بعدهم من المستشرقين الانجليز والفرنسيين والألمان والأمريكيين وغيرهم، الذين شكّلوا – بناء على تلك الأسس – بنية العقل الاستشراقي الغربي الحديث، خلال النصف الأول من القرن الحالي، وأبرزهم: "هاملتون جيب"، "لويس ما سينيون"، "فلهاوزن"، "غولد سهير"، "دنكن مكدونالد"، و "مرجليوث". كما كان لجهود بعض السياسيين الغربيين، كـ"بنيامين دزرائيلي" و "كرومر"و "جيمس بلفور" و"لورانس" أثر بارز في هذا المجال.

ان الوعي الغربي الثابت بالشرق ساهم العقل الاستشراقي – الى حد كبير – في تكوينه، وقلّما تمكّن أحد الكتاب الغربيين الجدد من الافلات منه؛ لأنه يمثل جزءاً من وعي الذات الغربية، رغم أن بعضهم يدعي منهجاً جديداً في الدراسات الانسانية ينسجم مع الفكر الليبرالي الحديث، في مقابل الفكر الاصولي الغربي الحديث، إلا ان الدراسات الأكاديمية الاستشراقية غالباً ما تكون اصولية، أي انها تعيد انتاج البنى والأفكار نفسها، وفقاً لمتغيرات وأحداث المرحلة الجديدة.

معايير الوعي الغربي

يمكن القول ان الخلل الجوهري في فكر الغرب وثقافته، يكمن في التباين والتناقض بين معاييره (النقدية التقويمية) في وعي ذاته، ومعاييره المتعصبة الاصولية في وعي الآخر، وهو من أهم أسباب اطلاق التهم والشعارات المعادية ضد الصحوة الاسلامية. أي ان الغرب لا يريد أن يفهم الاسلام كما هو، بل كما يريد هو، أو كما يريد أن يكون المسلمون عليه.

وعدد ضئيل جداً من الدراسات الغربية (٦) احتوت على فهم قريب من الواقع للاسلام كنظام شامل للحياة، حيث مكنها ذلك من فهم دوافع تيارات الصحوة واسسها الفكرية، وذلك من خلال منهج آخر، انتقدت فيه المنهج الغربي السائد في الدراسات السيسيولوجية للظواهر الاجتماعية ومنها الصحوة الاسلامية. ورغم ذلك، فان هذه الدراسات سارت بالاتجاه نفسه، لأنها اضطرت لاستخدام المعادلات والمصطلحات ذاتها في التحليل والاستنتاج.

وبشكل عام، يمكن استخلاص أهم خصائص ومعايير الرؤية الغربية للصحوة الاسلامية:

١ ـ انها تحاول فهم الاسلام من خلال المسلمين، أو من خلال الظواهر الخارجية للمجتمع وليس العكس.

٢ ـ تقويم الصحوة الاسلامية من خلال الرؤية الغربية نفسها، وليس من وجهة النظر الاسلامية، أو من وجهة نظر تيارات الصحوة.

٣ ـ ان وعي الغرب للصحوة الاسلامية ليس وعياً مستقلاً لوجود مستقل، بل هو جزء من وعي الغرب لذاته؛ لأن الشرق، وخاصة المسلمين، يمثل «الآخر» بالنسبة لـ«الذات»، أي الغرب، و«التمثيل» بالنسبة «الحقيقة»، و «الأطراف» لـ«المركز»، وان هذا «الآخر» الخارجي هو امتداد لعناصر الخارج في نظام

"ميشيل فوكو" (الانحراف، الشذوذ، الجنون) [٧].

٤ ـ ان الشرق (الناقص الضعيف!) لا يمكنه وعي ذاته وعياً حقيقياً إلا من خلال وعي الغرب لها.

٥ ـ الرؤية الغربية تقتطع الصحوة الاسلامية الحديثة من سياقها التاريخي، وتدرسها كظاهرة ضمن مرحلتها الزمنية فقط. اما الخلفيات والأبعاد التاريخية والعقائدية، فانها تستعيرها جاهزة من الخطاب الاستشراقي.

٦ ـ انها تعتمد النظريات الغربية الجاهزة في علم الاجتماع وعلم الاجتماع السياسي، كنظرية "اريكسون" في الشخصية والقيادة الدينية، أو نظرية "ماكس فيبر" في قدرة القيادة الكاريزمية (الملهمة)، فضلاً عن آراء فلاسفة اجتماعيين آخرين، أمثال "ماركس" و" دوركهيم" و"برغر"، والذين يؤكدون على ان منطلق الالتزام الديني وزيادتة، هو الحرمان الاجتماعي والاقتصادي. وتخضع الصحوة الاسلامية لاستنتاجات هذه النظريات، وفق التقنيات الحديثة في البحوث الاجتماعية (حسابات رياضية وإحصاءات ورسوم بيانية).

هذه الخصائص والمعايير تجعل العقل الغربي متخبطاً في معلوماته وتحليلاته ونتائجه، بالنظر لجهل حقيقة الصحوة ودوافعها والاسس العقيدية والفكرية لتياراتها، وعلى حد تعبير أحد الكتاب الغربيين: ان ما نعرفه عن هذه الجماعات أقل مما لا نعرفه، والذي نعرفه وصلنا مشوهاً ومرتبكاً [٨]. اضافة الى المنهج المنحاز في التفكير، وعدم الموضوعية في استنباط النتائج.

ويطلق «روجيه غارودي» على هذا الوعي أو الرؤية: الأصولية الغربية اللاواعية والمميتة، التي تستخدم كمسوغ آيديولوجي لكل تجاوزات الاستعمار[٩]. في حين يصف باحث آخر العقل الغربي الاستشراقي، بأنه العقل الذي يعتبر الغرب الحقيقة والمركز والقوة، ويصور الشرق تصوراً استعمارياً عرقياً وفوقياً[١٠].

من هنا، فالوعي الغربي بالصحوة الاسلامية هو وعي استكباري سلبي مرعب، يكوِّنه العقل الاستشراقي، ويغذيه الباحثون الأكاديميون، وتنشره وسائل الإعلام ضمن ايحاءات نفسية سلبية، وتستثمره السلطات السياسية والاقتصادية.

أهداف الوعي الغربي

مظاهر وعي الغرب بالصحوة الاسلامية، تمثل الافرازات الخارجية لفهم الغرب الآيديولوجي للشرق، وطبيعة تعامله السلطوي مع مفرداته، وفي مقدمتها الانسان المسلم ونهوضه الشامل والمعاصر.

وفضلاً عن الأهداف الاستراتيجية والتاريخية للغرب في المنطقة الاسلامية، فان أهم الأهداف المرحلية للرؤية الغربية للصحوة يمكن اجمالها بما يلي:

١ ـ المحافظة على (صورة مشوهة) عن الاسلام في العقلية الغربية، والحيلولة دون تأثر سكان الغرب برياح الصحوة والتدين (الأصولي!).

٢ ـ حمل ممارسات التيارات الاسلامية وأساليبها، على الاسلام نفسه، وتصويرها تصويراً محرفاً وسلبياً. ومن ذلك تصوير الاسلام بأنه يحمل في ذاته مكامن العنف والارهاب.

٣ ـ ملء ما يسمى بمناطق الفراغ االفكري في المجتمعات الاسلامية، من خلال الترويج لمبادىء الديمقراطية الليبرالية بشكلها ومضمونها التقليديين في الغرب، كبديل بعد اخفاق معظم التيارات الوضعية في أحتواء المسلمين.

٤ ـ دفع أنظمة البلدان الاسلامية، لتطبيق الديمقراطية الليبرالية في الحكم كمذهب وآليات، وتجنب مظاهر القمع الاجتماعي واعطاء بعض الحريات، ورفع الشعارات الاسلامية، كمحاولة لامتصاص ما يسمونه بحالة الهياج الشعبي، والحيلولة دون هيمنة تيار الصحوة الاسلامية على الشارع.

٥ ـ اثبات اخفاق النموذج الاسلامي في ايران، وعدم صلاحيته سياسياً وثقافياً واجتماعياً لحل مشكلات الانسان المعاصر.

من هنا نفهم بأن العقل الغربي (بكل أجزائه) يتظافر ويعمل باتجاه التكامل مع نفسه لازالة أسباب ظاهرة الصحوة، وتدمير أي مستقبل لها، وذلك من خلال الهجمات الاعلامية والثقافية المركّزة، والممارسات السياسية.

من مظاهر الوعي الغربي

ان من أهم مظاهر الوعي الغربي وافرازاته، التسميات والمصطلحات التي يعرِّف بها الصحوة الاسلامية، وهي تسميات تحمل فهماً مسبقاً وأحكاماً جاهزة، ولا تمت الى الموضوعية والبحث العلمي بصلة، ويراد بها التعتيم على حقيقة الصحوة وتحجيمها.

فالدراسات الغربية ـ عموماً ـ تقسم الاسلام الى ثنائيات متناقضة، تنسجم مع فهم الغرب للأشياء، وليس لها قاعدة داخل العقيدة الاسلامية. فمثلاً، تضع مصطلح «المسلم» في مقابل «الاسلامي»أو «الاصولي»، و «المتدين» مقابل «المتعصب» أو «المتطرف»، و «الاسلام المعتدل» مقابل «الاسلام المتشدد».

كما تضع لكل مفردة أو مصطلح تعريفاً خاصاً. فالاسلام السياسي (*Political Islam*) هو الاسلام الذي لا يؤمن بالفصل بين العقيدة والسياسة، ويقف في صف المعارضة لاستلام السلطة. والاسلام الثوري (*Revolutionary Islam*) أو الراديكالي (*Radical Islam*) هو الاسلام الذي يهيئ المجتمع لصنع ثورة في داخله تطيح بالبنى الوضعية التي يقف عليها. والاسلام الرسمي (*Official Islam*) هو الذي تتبناه الحكومات المحافظة أو العلمانية، ويرادف ـ غالباً ـ الاسلام التقليدي (*Traditional Islam*)، ويقابل الاسلام الشعبي (*Popular Islam*) الذي يتبناه الجمهور المؤمن بحركة الصحوة.

اما المصطلحات التي اطلقت على الصحوة الاسلامية نفسها، فمنها: الغضب المقدس، الهياج الاسلامي، تيار المسلمين المتشددين. ولكن يبقى مصطلح «الاصولية الاسلامية» (*Islamic Fundamentalism*) هو الأبرز على الاطلاق، إذ يؤكد الغربيون على انه التعبير الأفضل، والأكثر انطباقاً على (الظاهرة!). وينسب هذا المصطلح الى كاتب مصري [١١]، كان قد وضعه بالانجليزية كمرادف لمصطلح «السلفية»، ثم تبناه الغربيون فيما بعد.

والمثير، أن بعض الكتاب والمثقفين المسلمين، استعمل ذات المصطلحات التحريفية التي يصوغها الغرب، وتبناها كمسلمات. ولعل أحد أسباب ذلك هو ضعف أدبيات الصحوة، فروجيه غارودي المسلم ـ كنموذج ـ يقول: «ان الاصوليات، كل الأصوليات، أكانت تكنوقراطية أم ستالينية، مسيحية، يهودية أم اسلامية، تشكل اليوم الخطر الأكبر على المستقبل»[١٢]. أي انه يصنف الصحوة الاسلامية كأصولية، بل ويقرنها بالأصوليات الأخرى!.

وبمراجعة سريعة لجذور المصطلح ـ بغض النظر عن مصاديقه ـ نجد انه ينطوي على انحراف كبير في الفهم والتشخيص. فمعجم لاروس (الفرنسي) الصادر عام ١٩٨٤ يعرف الأصولية بأنها «موقف جمود وتصلب»، في حين تحدد الطبعة الصادرة عام ١٩٧٩ الأصولية، بـ «الأصولية الكاثوليكية» فقط. ومن هنا فالأصولية تعني لدى الغرب: الجمود، العودة الى التراث والماضي، الانغلاق، التحجر المذهبي، التعصب، وكل ما هو مضاد للحداثة والمعاصرة والعلمية والانفتاح والاعتدال والتسامح والتطور والانماء والعقلانية.

والمدلول الآخر للأصولية هو الأقلية المنعزلة في المجتمع. يذكر ان المصطلح أطلق ـ بادئ الأمر ـ على حركة مسيحية بروتستانتية متعصبة ظهرت في أمريكا في بدايات القرن الحالي ويتميز أعضاء هذه الحركة ـ كما تشير قواميس اللغة والمعاجم الغربية ـ بالتعصب الى حد الجهل، والتمسك الحرفي

بالكتاب المقدس، وانهم أقلية منعزلة عن المجتمع. كما وضعت كلمة الكنيسة الأصولية في مقابل الكنيسة المعتدلة المتأثرة بالتجديد والعصرنة.

ويفهم من ذلك ان خلفية اطلاق الغرب مصطلح الأصولية على الصحوة الاسلامية تتمثل في محاولة تقريب الصورة الى ذهن المواطن الغربي، الذي يدرك جيداً ما تعنيه الأصولية المسيحية أولاً، وثانياً الايحاء للذهنية الغربية التي تكره الأصولية المسيحية ـ غالباً ـ بخطوره الصحوة الاسلامية؛ لأنها وجه آخر للأصولية الكاثوليكية في أوروبا والأصولية البروتستانتية في أمريكا.

وفي الوقت نفسه، انتقد بعض الباحثين الغربيين ـ أمثال "لورانس بروك " ـ استعمال تعبير الأصولية، لعدم وجود دلالة لها في الفكر الغربي. في حين فند معظم الباحثين والمستشرفين هذا الانتقاد؛ لأن التعبير ـ حسب ادعائهم ـ يكفيه ان له دلالة في العقل الغربي، الذي يفهم ان هذه (الظاهرة) هي اصولية وحسب، وذلك انطلاقاً من كون الحقيقة المطلقة لجميع الظواهر الاجتماعية والكونية، هي وعي العقل الغربي لها فقط!. وذهب آخرون ـ أبرزهم هرير دكمجيان ـ الى ان الأصولية الاسلامية لها جذور في العقيدة الاسلامية، وانه يفضّل استعمال مصطلح الأصولية، ليس لكونها تمثل وعي العقل الغربي بالظاهرة، بل لدلالاتها التاريخية والفكرية، وتأكيدها البعد السياسي للاسلام أكثر من بعده الديني [١٣]. وهذا الفهم ـ هو الآخرـ فهم ناقص ومشوه؛ لأن الأصولية، حسب المداليل السلبية الغربية الاصطلاحية، ليس لها ارتباط من قريب أو بعيد بالأصولية فى مدلولها الاسلامي، فالاصوليون ـ حسب المدلول الاصطلاحي الاسلامي ـ هم المتخصصون بعلم أصول الفقه، أو اصحاب النزعة لاستخدام اصول الفقه في عملية الاستنباط الفقهي، في مقابل النزعة الاخبارية.

وفي السنوات الاخيرة بدأت الدراسات الغربية تعي ظواهر أخرى في مجتمعات المسلمين، غير ما تصطلح عليه بالاصولية الاسلامية والاسلام

المحافظ، وأبرزها ظاهرة «اسلام النخبة» [١٤] أو «اليسار الاسلامي»، أو «الاسلاميون الحداثيون» (*Islamic Modernists*)، كتيار وسط بين المتطرفين (*Extermists*) والتقليديين، وهؤلاء يتميزون بكونهم نخباً وجماعات اكاديمية، تتصدى لقيادة المجتمع ثقافياً وفكرياً وليس سياسياً.

ويرجع بعض الكتاب المسلمين ـ ربما عن حسن نية ـ سبب ظهور الأصولية في العالم الثالث الى الأصولية الغربية، التي يعتبرونها العلة الأولى المتسببة في ولادة كل الأصوليات الأخرى، كرد على اصولية الغرب، إذ ان «الأصولية في العالم الثالث ولدت جراء زعم الغرب، منذ النهضة، فرض نموذجه الانمائي والثقافي»[١٥]. ومعنى ذلك ان الصحوة الاسلامية هي مجرد رد فعل ضد الأصولية الغربية. وهذا الزعم خاطئ هو الآخر، رغم محاولته تعرية ادعاءات الغرب، ورد تهمه اليه، لانه يؤكد ـ في جانب منه ـ كون الغرب هو «المركز»، وهو مصدر التأثيرات، وماعداه «أطراف» ومتأثرون ليس إلا!، فضلاً عن انه ينفي الأصالة والعمق التاريخي والفكري والاجتماعي عن الصحوة.

مستقبل الصحوة الاسلامية... رؤى

يكثر الحديث في الأوساط الفكرية والسياسية والاجتماعية عن مستقبل الصحوة الاسلامية، وما سيؤول اليه وضع التيارات الاسلامية في المرحلة القادمة. وتختلف النتائج وفقاً للمقدمات والاسس والمناهج الاستشرافية التي يستخدمها كل اتجاه في تحليله ومعالجته لهذه الموضوعة.

ولعل أهم الرؤى التي صدرت ـ في هذا المجال ـ كنتاج لجهد تحليلي وبحثي واسع، هي: الرؤية الغربية، رؤية العلمانيين في المنطقة الاسلامية، الرؤية الاسلامية (الذاتية) ولا شك ان كلاً من هذه الرؤى تشتمل على عدة رؤى فرعية، تختلف فيما بينها في الكثير من التفاصيل، بل وفي الأسس والمناهج أحياناً. ولكن يبقى ان هناك قاسماً مشتركاً بين اتجاهات كل رؤية، يمكن ان نعتبره

الاطار الفكري العام للرؤية. وبالتالي يكون التحديد مجازياً، وتفرضه الضرورة المنهجية.

١ ـ الرؤية الغربية:

تستند الرؤية الغربية – غالباً – في معالجتها وتحليلها لموضوع الصحوة الاسلامية الى نظريات علماء الاجتماع الغربيين، وهي نظريات جاهزة ومفصلة على مقام العقام الغربي ومناهج تفكيره، وبخاصة نظريات الاثنولوجيا (*Ethnology*)، العلم المخصص – في معظمه – لدراسة المجتمعات اللاغربية أو المتأخرة (حسب تعبير الانثروبولوجيا التطبيقية)، لفهم مشكلاتها ومحاولة اصلاحها.

والنتائج الأولية المستندة الى هذا اللون من التفكير، يؤكد على أن الصحوة الاسلامية ظاهرة طارئة، ولدت كرد فعل على مجموعة من الأزمات الاجتماعية في بلاد المسلمين، أبرزها:

– أزمة الهوية..

– أزمة الشرعية..

– أزمة الثقافة..

– الصراع الطبقي..

– الأزمة النفسية..

و– ضعف قيادة النخب الحاكمة المتغربة، وسوء ادارتها..

وبتعبير آخر، فان الصحوة الاسلامية، على وفق ذلك، ليست ظاهرة حقيقية أو أصيلة، وانما تمثل، ردود فعل على ضغوط الغرب، وممارسات الأنظمة الحاكمة واتجاهاتها السياسية وأساليب حكمها وممارساتها القمعية، وما نشأ

جراء ذلك من أزمات اجتماعية. كما انها - من زاوية اخرى - محاولة للتشبّة بالنموذج الاسلامي الايراني.

وهنا تصل الرؤية الغربية الى تحديد مستقبل الصحوة الاسلامية، وكأنه حتمية تاريخية. فهي حين تعتبر النهوض الاسلامي الجديد مجرد ظاهرة اجتماعية محدودة ومنعزلة وغير أصيلة، فانها ترفض أن يكون لهذه الظاهرة بنى حضارية وفكرية وسياسية واقتصادية حقيقية، وبالتالي فهي زائلة بزوال أسبابها، ومسبباتها، ونماذجها الناجحة، وليس لها أي مستقبل!. ووفقاً لمناهج الدراسات المستقبلية. فان هذا البديل الذي تطرحه الرؤية الغربية، هو بديلها الذي تريده وتخطط له، وقد اختارته في بين مجموعة الاحتمالات، بهدف التحكم به وبناء مقوماته المستقبلية. ويهدف الغرب من وراء تعبيره المعلن عن رؤيتة لمستقبل الصحوة، ونشر هذا الرؤية في أوساط المسلمين بشكل مكثف ومركز، من خلال مختلف الأساليب والوسائل، ووصفها بالعلمية و التجرد، يهدف -أساساً- الى ان يفرض على المسلمين وعيه بذاتهم وجودهم ومستقبلهم، في محاولة قسرية لانتاجهم واستحضارهم وتحديد مستقبلهم، على المستويين النظري والعملي. وجزء من هذا الوعي ان يشعر المسلم - دائماً - بالدونية والضعف، وعدم الثقة بالمستقبل وبالنفس تجاه الغرب وقيمه ومعاييره وتفوقه ومستقبله، أي انه حين يضع المسلمين أمام البدائل التي يفرضها، فانهم يتبنون - بوعي أو بدونه - خيارات الغرب دون غيرها.

٢- رؤية العلمانيين في المنطقة الاسلامية:

من نطقة الخيارات الغربية، ينطلق العلمانيون في المنطقة الاسلامية، في تحديد رؤيتهم لمستقبل الصحوة الاسلامية، لأنهم يعتمدون بدائل الغرب ومحدداته، ويستعيرون مناهجه في التفكير والتحليل والاستنتاج. ورغم ان هؤلاء يستندون في تكوين رؤيتهم الى مقدمات أقرب للواقع من مقدمات الرؤية

الغربية،إلا انهم يخرجون بنتائج متطرفة في عدم موضوعيتها، وأكثر بعداً عن الواقع من الرؤية الغربية. والسبب في ذلك يعود الى ان العلمانيين قريبون من واقع الصحوة، لكونهم يعيشون في المنطقة الاسلامية، وأن مستقبل الصحوة يعنيهم بشكل مباشر.

وهؤلاء العلمانيون هم «أدوات الغرب في محاولة اعادة انتاج المنطقة الاسلامية!» من خلال مشاريعهم الهادفة لعلمنة المجتمع، وفرض الأنماط الاجتماعية الغربية عليه.فتجد بينهم من يحشر نفسه في زاوية دفع التهم التي يكيلها الغرب للمسلمين، فيمارس عملية الدفاع بأساليب سلبية، وثقافة وسلوكية متغربة، تنسجم بالكامل مع خيارات الغرب واطروحاته، نتيجة لحساسيته المفرطة تجاه اتهامات الغرب. وربما يرفض بعضهم الغرب السياسي أو الغرب كمستعمر، ولكنه يندفع وراء وعي الغرب وثقافته، فيؤسس - حينها - للعقلانية الشرقية (أو المسلمة)، لرد تهمة لا عقلانية الشرق. أو تفصيل مفاهيم الحداثة والمعاصرة بلباس (مسلم)، لرد تهمة التحجر والجمود وعدم التكيّف مع النمو والتطور، ويرفع لافتة «العلمانية» بقوة، ليقول بأن الغرب مخطئ حين يتهمنا بالتخلف الفكري، والفهم الطولي للواقع، والايمان السطحي!.

والنتيجة، أن العلمانيين في البلاد الاسلامية يحذرون من أي مستقبل للصحوة الاسلامية، ويجدون أن من واجبهم مواجهة مفرداتها بكل الوسائل، للقضاء عليها. وجزء من هذه المواجهة يتمثل في ملء ما يسمونه بالفراغ الفكري والاجتماعي الناشئ عن فشل الاطروحات العلمانية المستوردة، باطروحات أكثر بريقاً وواقعية، تقترب - ظاهراً - من الاسلام، ولكنها أكثر خطورة من المواجهة المباشرة، لأنها تقرأ الاسلام بغير أدواته، وتحاول توظيفه للأهداف الاولى نفسه. وبهذا تبدو الاطروحات العلمانية أكثر ملاءمة للواقع، ولكنها الأخطر على الاسلام والصحوة.

٣- رؤية الصحوة الاسلامية لنفسها:

رؤية الصخوة الاسلامية لنفسها تستند الى معطيات وحقائق التكليف وسنن الله في الخلق؛ لتحديد معالم مستقبلها. ورغم ان هذه الرؤية تتفرع الى عدة رؤي ثانونية - كما مر - تبعاً لتعدد الاتجاهات الاسلامية، واختلافها في أساليب التحرك، والاسس الفكرية التفصيلية، ولكن هناك قاسماً مشتركاً بين رؤى هذه الاتجاهات، يتمثل في حقيقة ان الاسلام هو دين المستقبل ودين البشرية في القرن الواحد و العشرين. ومن ابرز الحقائق التي تستنذ عليها هذه الرؤية:

١ - الفراغ الفكري والروحي العالمي، الذي حدث في أعقاب انهيار أو تصدع كثير من الأفكار والمدارس الوضعية الغربية والشرقية، وبروز مؤشرات التصدع في المجتمعات والنظم الغربية وهو ما يؤكد المفكرون ولاسيما نظام الولايات المتحدة الامريكية الاجتماع والاقتصاد الغربيون انفسهم(١٦).

٢ - القوة الذاتية الهائلة التي يمتلكها الاسلام كنظام شامل للحياة، يمتلك أبلغ الحجج في الاجابة على تساؤلات الانسان المعاصر وحل مشكلاته وتلبية حاجاته المختلفة، النفسيه والعقيدية والاجتماعية والاقتصادية.

٣ - التطور النوعي والكمي في الخطاب الاسلامي المعاصر، وملاءمته للمرحلة، وقدرته المتنامية على الاقناع والنفوذ.

٤ - العودة العقائدية للأمة الى الاسلام، والتزامه كدين وكنظام لحياة الفرد والمجتمع.

٥ - النتائج التي تفرزها السنن الإلهية وقوانين التاريخ.

ان الصحوة الاسلامية المعاصر هي مسعى جاد للبلورة ذات مستقلة للمسلمين، لها أبعادها المتكاملة تاريخياً وحضارياً، ووعي هذه الذات المعاصرة بمعزل عن وعي الغرب لها.

هوامش الفصل الثامن

(١) انظر: فهمي هويدي، ايران من الداخل، ص ٣٦.

(٢) وفي مقدمتهم الدكتور حسن حنفي، الذي ألف كتاباً في اكثر من (٩٠٠)صفحة تحت عنوان «مقدمة في علم الاستغراب»، دعا فيه الى دراسة الغرب، في مقابل «الاستشراق».

(٣) ادوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة.. السلطة.. إلانشاء، ص ٣٩.

(٤) انظر: د. محمد الدسوقي، الفكر الاستشراقي.. تأريخه وتقويمه، ص ٤٠ – ٧٠.

(٥)ادوارد سعيد، الاستشراق، ص ـ ١٩٨ ـ ٢٠٢.

(٦) ومن أبرزها كتاب الدكتور هرير ديكمجيان ـ امريكي من اصل ايراني مسيحي ـ الاصولية في العالم العربي وكذلك كتاب الصحفية الأمريكية روبن رايت، الغضب المقدس، وعدد آخر من دراساتها التي نشرتها في مجلة فورين افايرز.

(٧) ادوارد سعيد، الاستشراق، ص ٤ ـ ٦، من مقدمة كمال ابو ديب.

(٨) انظر: أوفرن بنغيو، الشيعة والسياسة، مجلة مدل ايسترن ستديس، نقلاً عن: علي المؤمن، سنوات الجمر، ص ٣١٥.

(٩) انظر: روجيه غارودي، الأصوليات المعاصرة.. أسبابها ومظاهرها، ص ٢١ – ٢٢.

(١٠) الاستشراق، ص ٦، من مقدمة كمال ابو ديب.

(١١) انظر: الفصل الأول من هذا الكتاب، الهامش رقم (٩).

(١٢) روجيه غارودي،ص ١٠.

(١٣) هرير دكمجيان، الاصولية في العالم العربي، ص ٨٧.

(١٤) وهي النخبة المثقفة، وليست النخبة السياسية أو النخبة الحاكمة. وتيار اليسار الاسلامي في مصر هو أحد نماذج ظاهرة اسلام النخبة، وهو التيار الذي نظّر له المفكر المصري الدكتور حسن حنفي. انظر: ماذا يعني اليسار الاسلامي؟، مجلة اليسار الاسلامي، كانون الثاني ريناير ١٩٨١، ص ٥ – ٤٨.

(١٥) روجيه غارودي، ص ١٢.

(١٦) انظر ـ مثلاً ـ كتاب إلافلاس ١٩٩٥: الانهيار القادم لأمريكا، للاقتصادي الامريكي هاري فيجي.

المصادر والمراجع

الكتب

ـ القرآن الكريم

– ابراهيم، د. زكريا، مشكلة البنية، مكتبة مصر، القاهرة (د.ت).

– ابراهيم، د. زكريا، مشكلة الفن، مكتبة مصر، القاهرة (د.ت).

– ابن ابي الحديد، عبد الحميد،شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد ابوالفضل ابراهيم، ط ٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت – ١٩٦٥ م.

– ابن ابي طالب، الامام علي، نهج البلاغة، ترتيب: صبحي الصالح، مؤسسة دار الهجرة، قم (د.ت)

– ابن تيمية، الشيخ احمد، السياسة الشرعية في اصلاح الرعية، دار الكتاب اللبناني، بيروت – ١٩٩٠م.

– ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار احياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

– ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، ط ٥، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ ١٩٧٤.

ـ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت (د. ن).

ـ ابن نبي، مالك، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق.

ـ ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط ٤، دار الفكر، دمشق ـ ١٩٨٤ م.

ـ ابو زيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، سينا للنشر، القاهرة ـ ١٩٩٥م.

ـ ابو زيد، نصر حامد، الخطاب الديني: رؤية نقدية، دار المنتخب العربي، بيروت (د.ت).

ـ اركون، محمد، اين هو الفكر الاسلامي المعاصر؟، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الساقي، لندن ـ ١٩٩٣ م.

ـ اسد، محمد، الاسلام على مفترق الطرق، ترجمة: عمر فروج، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٨٤م.

ـ اسماعيل، د. قباري محمد، علم الاجتماع الثقافي ومشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي، منشأة المعارف، الاسكندرية (د. ت).

ـ الامدي، عبد الواحد بن محمد التميمي، غرر الحكم ودرر الكلم، ط ٢، جامعة طهران، ١٩٨١م.

ـ البخاري، الشيخ ابو عبد الله محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، علم الكتب، بيروت ـ ١٩٨٢ م.

ـ البستاني، محمود، الاسلام والفن، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد ـ ١٤٠٩ هـ.

ـ بعلبكي، منير، قاموس المورد، دار العلم للملايين، بيروت ـ ١٩٨٩ م.

ـ البنا، الشيخ حسن، مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، دار القلم، بيروت ـ ١٩٨٤ م.

ـ البهي، محمد، الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، بيروت (د. ت).

ـ بوزوينه، عبد الحميد، ثقافة المسلم.. دراسة منهجية برامجية، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ١٩٨٩ م.

ـ التسخيري، الشيخ محمد علي، الدولة الاسلامية: دراسات في وظائفها السياسية والاقتصادية، كتاب التوحيد الاول، مجلة التوحيد، قم ـ ١٩٩٤ م.

ـ التسخيري، الشيخ محمد علي، حقوق الانسان بين الاعلانين الاسلامي والعالمي، دار الثقلين، بيروت ـ ١٩٩٥ م.

ـ التسخيري، الشيخ محمد علي، حول الدستور الاسلامي، منظمة الاعلام الاسلامي، طهران ـ ١٩٨٨م.

ـ توتل، الأب فردينان، المنجد في الاعلام، ط ١٢، دار المشرق، بيروت ـ ١٩٩٢م.

ـ توينبي، ارنولد، الاسلام والغرب والمستقبل، الدار العربية، بيروت ـ ١٩٦٩م.

ـ الجرجاني، علي بن محمد الشريف، التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت ـ ١٩٧٨م.

ـ الجر، خليل، معجم لاروس: المعجم العربي الحديث، مكتبة لاروس، باريس ـ ١٩٧٢م.

ـ جعفري،الشيخ محمد تقي، فرهنك بيرو وفرهنك بيشرو، شركة انتشارات علمى وفرهنكي، طهران ـ ١٩٩٤.

ـ الحائري، السيد كاظم، أساس الحكومة الاسلامية، الدار الاسلامية، بيروت ـ ١٩٧٩م.

ـ حجازي، مصطفى، التخلف الاجتماعي.. سيكولوجية الانسان المقهور، ط ٣، معهد الانماء العربي، بيروت ـ ١٩٨٤م.

ـ الحر العاملي، الشيخ محمد بن الحسن، وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، دار احياء التراث العربي، بيروت (د. ت).

ـ الحكيمي،الشيخ محمد رضا ومحمد وعلي، موسوعة الحياة، مكتب نشر الثقافة الاسلامية، طهران (تواريخ مختلفة).

ـ الحلي، العلامة جمال الدين الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المصطفوي، قم (د. ت).

ـ حمزة، د. مختار، اسس علم النفس الاجتماعي، ط ٢، دار البيان العربي، جده ـ ١٩٨٢م.

– حنفي، د. حسن، مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية، القاهرة– ١٩٩١م.

– حول الوحدة الاسلامي.. أفكار ودراسات، منظمة الاعلام الاسلامي، طهران – ١٤٠٤ هـ.

– الخامنئي، السيد علي، الأدب والفن في التصور الاسلامي، المستشارية الثقافية للجمهورية الاسلامية الايرانية في لبنان، بيروت (د.ت).

– الخامنئي، السيد علي، الحكومة في الاسلام، ترجمة: رعد هادي جبارة،

دار الروضة، بيروت – ١٩٩٥م.

– الخامنئي، السيد علي، فرهنك وتهاجم فرهنكي، ط ٢، سازمان مدارك فرهنكي انقلاب اسلامي، طهران – ١٩٩٤ م.

– خليل، د. عماد الدين، حول اعادة تشكيل العقل المسلم، مؤسسة الرسالة، بيروت – ١٤٠٥هـ.

– الخميني، الامام روح اللّه الموسوي، توجيهات الامام الخميني الى المسلمين، ترجمة: محمد جواد المهري، وزارة الارشاد الاسلامي، طهران – ١٤٠٣ هـ.

– الخميني، الامام روح اللّه الموسوي، الحكومة الاسلامية، المكتبة الاسلامية الكبرى، طهران (د.ت).

– الخميني، الامام روح اللّه الموسوي، ديدكاههاى فرهنكي امام خميني، تحرير: كبرى اسدي مقدم ط ٢، مؤسسة نشروتحقيقات ذكر، طهران ـ ١٩٩٥م.

ـ الخميني، الامام روح اللّه الموسوي، صحيفه نور.. مجموعه رهنمودهاي امام خميني، اعداد: مركز مدارك فرهنكى انقلاب اسلامى، وزارة الارشاد الاسلامي، طهران ـ ١٩٨٢ ـ ١٩٩٥م.

– الخميني، الامام روح اللّه الموسوي، النداء الأخير.. الوصية السياسية الالهية للامام الخميني، مؤسسة الامام الخميني الثقافة، طهران – ١٩٩٢.

– الخوئي، السيد ابو القاسم، البيان في تفسير القرآن، انتشارات اميد، قم – ١٤١٦ هـ.

– دستور الجمهورية الاسلامية في ايران، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الاعلام الاسلامي، طهران – ١٩٩٠ م.

– الدسوقي، د. محمد، الفكر الاستشراقي..تاريخه وتقويمه، كتاب التوحيد الخامس، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، قم – ١٩٩٦ م.

– الرضوي، مرتضى، في سبيل الوحدة الاسلامية،ط٣، مطبوعات النجاح، القاهرة – ١٩٨٠م.

– الرفاعي، عبد الجبار، الاختراق الثقافي..معجم ببليوغرافي تحليلي، مركز الابحاث والدراسات الاسلامية، قم – ١٤١٦ هـ.

– الزركلي، خير الدين، الأعلام،ط٦، دار العلم للملايين، بيروت – ١٩٨٤ م.

– سروش، د. عبد الكريم، قبض وبسط درتئوريك شريعت، مؤسسة فرهنكي صراط، طهران – ١٩٩١ م.

– سعيد، د. ادوارد، الاستشراق: المعرفة..السلطة..الإنشاء، ترجمة: كمال ابوديب، مؤسسة الابحاث العربي، بيروت – ١٩٨١ م.

ـ سليمان، سمير، الاسلام والغرب..اشكالية التعايش والصراع، كتاب التوحيد الثاني، مجلة التوحيد، قم ـ ١٩٩٥م.

ـ شبر، السيد عبد اللّٰه، تفسير القرآن الكريم، دار احياء التراث العربي، بيروت (د. ت)

ـ شرف الدين، السيد عبد الحسين، الفصول المهمة في تأليف الامة، ط ٢ ، مطبعة العرفان، صيدا ـ ١٣٤٧ هـ.

ـ شريعتي، علي، الانسان والاسلام، ترجمة: د. عباس الترجمان، دار الصحف للنشر، طهران ـ ١٤١١ هـ.

ـ شريعتي، علي، العودة الى الذات، دفتر نشر فرهنك اسلامي، طهران ـ ١٩٧٩م.

ـ شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، في الاجتماع السياسي الاسلامي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ـ ١٩٩٢م.

ـ الصدر، السيد محمد باقر، الاسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ ١٩٩٠م.

ـ الصدر، السيد محمد باقر، اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ ١٩٧٩م.

ـ الصدر، السيد محمد باقر، دروس في علم الاصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ ١٩٧٨م.

ـ الصدر، السيد محمد باقر، فلسفتنا، ط ١٣، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ ١٩٨٢م.

ـ الصدر، السيد محمد باقر، المدرسة الاسلامية، دار الكتاب الاسلامي، قم (د. ت).

ـ الصدر، السيد محمد باقر، المدرسة القرآنية، ط ٢، دار التعارف للمطبوعات، بيروت ـ ١٩٨٢م.

ـ صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية، دار الكتاب اللبناني، بيروت ـ ١٩٨٢م.

ـ الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الأعلمي، بيروت ـ ١٩٧٧م.

ـ الطبرسي، الفضل بن الحسن، الاحتجاج، ط ٢، مؤسسة الأعلمي، بيروت ـ ١٩٨٣م.

ـ الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الامم والملوك، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة ـ ١٩٣٩م.

ـ العالم، جلال، قادة الغرب يقولون: دمروا الاسلام أبيدو أهله، دار الأرقم، عمان ـ ١٩٨١م.

ـ عبد الباقي، محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الكتاب المصرية، القاهرة.

ـ عبد الرحمن، عواطف، قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والادب، بيروت ـ ١٩٨٤م.

ـ عبد الملك، انور، الفكر العربي في معركة النهضة، ترجمة: بدر الدين عرودكي، دار الآداب، بيروت ـ ١٩٦٤م.

ـ العلواني، د. طه جابر، اصلاح الفكر الاسلامي بين القدرات والعقبات، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، واشنطن ـ ١٩٨٦م.

ـ عنايت، حميد، انديشه سياسي در اسلام معاصر، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، انتشارات خوارزمي، طهران ـ ١٩٩٣م.

ـ غارودي، روجيه، الاسلام دين المستقبل، دار الايمان، بيروت ـ ١٩٨٣م.

ـ غارودي، روجيه، الاصوليات المعاصرة.. أسبابها ومظاهرها، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، دار عام الفين، دمشق (د. ت).

ـ غارودي، روجيه، من أجل حوار بين الحضارات، ترجمة: د. ذوقان قرقوط، دار النفائس، بيروت ـ ١٩٨٣م.

ـ الغراوي، محمد عبد الحسن، مصادر الاستنباط بين الاصوليين والاخباريين، دار الهادي، بيروت ـ ١٩٩٢م.

ـ غربال، محمد شريف (إشراف)، الموسوعة العربية المسيرة، دار احياء التراث العربي، بيروت (د.ت).

– غليون، برهان، نقد السياسة..الدين والدولة، ط ٢،المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت – ١٩٩٣م.

– غليون، برهان، اغتيال العقل، دار التنوير، بيروت – ١٩٨٧ م.

– فضل الله، السيد محمد حسين، تأملات في الفكر السياسي الاسلامي، كتاب التوحيد الرابع، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، قم – ١٩٩٥ م.

– فضل الله، السيد محمد حسين، الحركة الاسلامية: هموم و قضايا، ط ٢، منتدى جبل عامل الاسلامي، قم – ١٩٩١م.

ـ فضل الله، السيد محمد حسين، الحوار في القرآن الكريم، ط ٥،دار التعارف، بيروت – ١٩٨٧ م.

– الفضلي، الشيخ عبد الهادي، اصول البحث، الجامعة العالمية للعلوم الاسلامية، لندن – ١٩٩٢م.

– الفضلي، الشيخ عبد الهادي،تاريخ التشريع الاسلامي، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، ١٩٩٣م.

– الفضلي،الشيخ عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار التعارف، بيروت – ١٩٨٨م.

– قادري، سيد علي (إعداد)،تحول در مفاهيم، أبحاث المؤتمر العالمي الاول لدراسة التحولات في المفاهيم، مركز مطالعات سياسى وبين المللى، طهران – ١٩٩١م.

– قطب، سيد، الاسلام ومشكلات الحضارة، ط٨، دار الشروق،بيروت – ١٩٨٣م.

– قطب، سيد، خصائص التصور الاسلامي ومقوماته،ط٦، دار الشروق، بيروت – ١٩٧٩م.

- قطب، سيد،معالم في الطريق،ط٧، دار الشروق، بيروت - ١٩٨٠م.

- الكليني الرازي،ابو جعفر محمد بن يعقوب، الاصول من الكافي، المكتبة الاسلامية، طهران (د.ت).

- الكيالي، د. عبد الوهاب وآخرون،موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (تواريخ متعددة).

- الكيلاني، د. نجيب، الاسلامية والمذاهب الأدبية، مؤسسة الرسالة، بيروت - ١٩٨٧ م.

- الماوردي، ابو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية،ط٢، مكتب الاعلام الاسلامي، قم - ١٤٠٦ هـ.

- المجلسي، الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار، ط ٤، مؤسسة آل البيت، بيروت - ١٩٨٩ م.

- مجموعة مؤلفين، مقالات المؤتمر الثاني للفكر الاسلامي،منظمة الاعلام الاسلامي،طهران - ١٩٨٦م.

- مجموعة مؤلفين، مقالات المؤتمر الرابع للفكر الاسلامي،منظمة الاعلام الاسلامي، طهران - ١٩٨٨م.

- مجموعة مؤلفين،حقوق الانسان في الاسلام، منظمة الاعلام الاسلامي، طهران - ١٩٨٩م.

- المشكيني، الشيخ علي، اصطلاحات الاصول ومعظم أبحاثها،ط٦، دفتر نشر الهادي، قم - ١٩٩٥م.

- المطهري، الشيخ مرتضى، احياء الفكر في الاسلام،ط٣، دار التيار الجديد، بيروت - ١٩٨٦ م.

– المطهري،الشيخ مرتضى،الاسلام ومتطلبات العصر، ترجمة:علي هاشم، مجمع البحوث الاسلامية، مشهد – ١٩٩١م.

– المطهري، الشيخ مرتضى، المجتمع والتاريخ، ترجمة: محمد علي آذرشب، مؤسسة البعثة، طهران (د.ت).

– المظفر، الشيخ محمد رضا،عقائد الامامية، مطبوعات النجاح، القاهرة – ١٣٨١ هـ.

– المعاونية الثقافية لمنظمة الاعلام الاسلامي (إعداد)، حديث الشمس، ترجمة: رعد جباره، منظمة الاعلام الاسلامي، طهران – ١٩٩٢م.

– معلوف،لويس،المنجد في اللغة،ط٢٦، دار المشرق،بيروت.

– مغنية، الشيخ محمد جواد، مذاهب ومصطلحات فلسفية،ط ٤،دار الجواد، بيروت – ١٩٨٤م.

– مكيافللي، نقولا، الأمير، ط٩، دار الآفاق الجديدة، بيروت – ١٩٧٩م.

– منصوري،جواد، جنك فرهنكي عليه انقلاب اسلامي،مؤسسة انتشارات استان قدس رضوي، مشهد – ١٩٩٠م.

– منظمة المؤتمر الاسلامي، الاستراتيجية الثقافية للعالم الاسلامي (مجموعة دراسات محدودة التداول)، ١٩٩٢م.

– المودودي، الشيخ أبو الأعلى، نحن والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت – ١٩٨٣م.

– الموصللي،د. احمد، الاصولية الاسلامية والنظام العالمي، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والثوثيق،بيروت – ١٩٩٢م.

– المؤمن، علي، سنوات الجمر..مسيرة الحركة الاسلامية في العراق ١٩٥٧

– ١٩٨٦، دار المسيرة، لندن – ١٩٩٣م.

– المؤمن، علي، المسألة الطائفية في الاسلام، دار الحق،بيروت – ١٩٩٤م.

– الندوي،ابو الحسن، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ط٨، دار الكتاب اللبناني،بيروت – ١٩٨٤م.

– النفيسي، د. عبد الله (تحرير)،الحركة الاسلامية: رؤية مستقبلية.. اوراق في النقد الذاتي، ١٩٨٩م (د.م).

– النقوي، د. علي محمد، الاتجاه الغربي من منظار اجتماعي، ترجمة: عبد الكريم محمود، منظمة الاعلام الاسلامي، طهران – ١٩٨٩م.

– الهاشمي الرفسنجاني، الشيخ اكبر، بعثت انقلاب، طهران – ١٩٨١م.

– هانتنغتون، صاموئيل وآخرون، صدام الحضارات، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت – ١٩٩٥م.

ـ هرير دكمجيان، ريتشارد، الاصولية في العالم العربي، ترجمة عبد الوارث سعيد، دار الوفاء، القاهرة ـ ١٩٨٩م.

– هويدي، فهمي، ايران من الداخل،ط٢، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة – ١٩٨٨م.

– يكن، د. فتحي،الاسلام فكرة وحركة وانقلاب، مؤسسة الرسالة،بيروت (د.ت).

الدراسات

– اركون،محمد، ازمة المثقف، مجلة المستقبل العربي، العدد ٩٤، نيسان ابريل ١٩٩٥م.

– الآصفي، الشيخ محمد مهدي، قنوات انتقال الوراثة الحضارية، مجلة التوحيد، العدد ٦٧، ايلول ١٩٩٣م.

– البدوي، د. احمد محمد، قضية الأدب الاسلامي عند قطب، مجلة التوحيد، العدد ١٩، تشرين الثاني ١٩٨٥م.

– التسخيري، الشيخ محمد علي، الاختراق الثقافي للمجتمعات الاسلامية، مجلة التوحيد، العدد ١٣، تشرين الثاني ١٩٨٤ م.

ـ الجناتي، الشيخ محمد ابراهيم، الاجتهاد في الشريعة الاسلامية وعصر الاستخدام الشامل، مجلة التوحيد، العدد ٧٦، حزيران ١٩٩٥م.

ـ الجناتي، الشيخ محمد ابراهيم، دور الزمان والمكان في الاجتهاد (ق ١ و ٢)، مجلة التوحيد، العددان ٧٢ و ٧٣، آب وتشرين الاول ١٩٩٤م.

ـ الحائري، السيد كاظم، سنن التاريخ في القرآن الكريم، مجلة الحوار الفكري والسياسي، العددان ٣٠ – ٣١ و ٣٢، آب وتشرين الاول ١٩٩٥م.

ـ حنفي حسن، ماذا يعني اليسار الاسلامي؟ مجلة اليسار الاسلامي، العدد الاول، كانون الثاني / يناير ١٩٨١م.

ـ الخامنئي، السيد علي، الغزو الثقافي للمجتمع الاسلامي، مجلة التوحيد، العدد ٦٣، كانون الثاني ١٩٩٣ م.

ـ الرفاعي، عبد الجبار، الاسلاميون والثقافة التراثية، مجلة التوحيد، العدد ٦٤، آذار ١٩٩٣م.

ـ شراد، شلتاغ عبود، مجالات الأدب الاسلامي، مجلة التوحيد، العدد ٤٤، كانون الاول ١٩٨٩م.

ـ اللاريجاني، محمد جواد، الغرب والصحوة الاسلامية، مجلة التوحيد، العدد

٧٤، كانون الاول ١٩٩٤ م.

ـ مجموعة كتاب، محور: الثقافة والمثقف، مجلة المنطلق، العدد ٩٩، ٨ – ٩ / ١٤١٣ هـ.

الفهرست

الفصل الاول

التجديد في الفكر الاسلامي بين الثابت والمتغير

الفصل الثاني

حرية الفكر في الاسلام: اشكالياتها وحدودها

الفصل الثالث

مدخل فكري لحركة الواقع الاسلامي: محاور منتقاة

الفصل الرابع

الفقيه والمثقف: اشكالية وعي التراث والعصر

الفصل الخامس

الأديب الاسلامي بين الانتماء والانفتاح

الفصل السادس

الثقافة المضادة والغزو الثقافي

الفصل السابع

السلوك التغريبي في مجتمعات المسلمين

الفصل الثامن

وعي العقل الغربي بالصحوة الاسلامية